DIE EINHEIT DER POLIS

Eine Studie über Platons *Staat*

VON

J.F.M. ARENDS

E.J. BRILL
LEIDEN • NEW YORK • KØBENHAVN • KÖLN
1988

Veröffentlicht mit finanzieller Unterstützung der Niederländischen Organisation für Reinwissenschaftliche Forschung (Z.W.O.)

Coverdesign: Roel van Dijk

LIBRARY OF CONGRESS
Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Arends, J. F. M.
Die Einheit der Polis: eine Studie über Platons Staat / J. F. M. Arends.
p. cm.—(Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum, ISSN 0169-8958; 106)
ISBN 90 04 08785 0 (pbk.)
1. Plato. Republic. I. Title. II. Series.
JC71.P6A74 1988
321'.07—dc19 88-7310
CIP

ISSN 0169-8958
ISBN 90 04 08785 0

© *Copyright 1988 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands*

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS BY E.J. BRILL

Aan de nagedachtenis van mijn moeder
Aan mijn vader

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort XI
Einleitung XIII
Ziel und Grenzen dieser Arbeit XIII
Verhältnis zur Sekundärliteratur XXII

Kapitel 1: Entwicklung der Fragestellung 1

1.1 Sokrates' generalisierende Urteile über die politische Realität 1
1.2 Ursache der allgemeinen Zerrissenheit der Poleis 6
1.3 Einheit als Zweck von Sokrates' Vorschriften zur Einrichtung der Polis 8
1.4 Die Bedeutung der Trennung von Wächtern und Chrematisten für die Einheit der Polis 11
1.5 Der Mythos von den »Erdgeborenen« und den Metallen (414B8-415D6) 18
1.6 Die Herrschaft der Philosophen als Voraussetzung zur Trennung von Wächtern und Chrematisten 25

Kapitel 2: Die Definition von »Gerechtigkeit« als »Tun des Eigenen« und ihre Bedeutung für die Stasis-Problematik 31

Kapitel 3: Sokrates' Instrumente (I): die vor-philosophische Erziehung der Wächter 38

3.0 Einleitung 38
3.1 »Erste Erziehung« der Wächter als politisches Instrument .. 39
3.2 Musische Erziehung der Wächter 40
3.2.1 Sprachliche Aspekte der Dichtung 40
3.2.1.1 Inhalt der Dichtung (Logos) 40
3.2.1.2 Mitteilungsweise der Dichtung (Lexis) 45
3.2.2 Musikalische Aspekte der Dichtung 48
3.2.2.1 Harmonie 48
3.2.2.2 Rhythmus 50
3.3 Gymnastische Erziehung der Wächter 53
3.3.0 Einleitung: Zusammenhang der gymnastischen Erziehung . 53
3.3.1 Gymnastik und Gesundheit 56
3.3.2 Intermezzo über die Folgen der Vernachlässigung der richtigen Musik und Gymnastik 58
3.3.2.1 Einleitung zum Intermezzo 58
3.3.2.2 Darstellung des Inhaltes des Intermezzos 59
3.3.2.3 Kritik an der zeitgenössischen Medizin 61
3.3.2.4 Der politische Rahmen von Sokrates' Kritik an der forensischen Rhetorik 64
3.3.2.5 Die protreptische Funktion des Intermezzos 66
3.3.3.0 Gymnastik und Thymoeides 76
3.3.3.1 Der politische Rahmen der Mischung von Musik und Gymnastik (I) 79
3.3.3.2 Die psychischen Folgen falscher Mischung 81

3.3.3.3 Der politische Rahmen der Mischung von Musik und Gymnastik (II) ... 83
3.3.4 Stellung der Gymnastik zwischen erster und zweiter musischer Erziehung ... 84

Kapitel 4: Sokrates' Instrumente (II): Vorschriften zu den Lebensumständen von Wächtern und Chrematisten ... 88

4.0 Einleitung ... 88
4.1 Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter; die Trennung von Wächtern und Chrematisten ... 89
4.2 Die Eudämonie der Wächter und die Hauptfrage des *Staat* 97
4.2.1.1 Adeimantos' Kritik an Sokrates' Vorschriften zur Lage der Wächter; Sokrates' Steigerung dieser Kritik ... 98
4.2.1.2.1 Vorrang der Eudämonie der Polis vor jener der Teile der Polis; methodische Begründung ... 101
4.2.1.2.2 Vorrang der Eudämonie der Polis vor jener der Teile; politische Begründung ... 103
4.2.2 Die Eudämonie-Diskussion 419A-421C als Kommentar zur Trennung von Wächtern und Chrematisten; ihr Zusammenhang mit der Hauptfrage des *Staat* ... 107
4.2.2.1 Eudämonie und Herrschaft in *Staat* I-II ... 108
4.2.2.1.1 Eudämonie als höchstes Gut ... 108
4.2.2.1.2 Eudämonie, traditionell verstanden; Ungerechtigkeit, Pleonexie, Tyrannis und Eudämonie ... 109
4.2.2.1.3.1 Kephalos' Alternative: Eudämonie und Jenseits ... 113
4.2.2.1.3.2 Sokrates' Alternative: Gerechtigkeit führt immer zur Eudämonie; Eudämonie und Weisheit ... 114
4.2.2.1.4 Eudämonie und wahre Herrschaft ... 123
4.2.2.1.4.1 Thrasymachos ... 124
4.2.2.1.4.2 Sokrates ... 125
4.2.2.2.1 Polis, Eudämonie der Polis und wahre Eudämonie der Herrscher ... 131
4.2.2.2.2 Folgen der traditionell und der sokratisch verstandenen Eudämonie der Herrscher für die Polis ... 135
4.2.2.2.3 Stellung der Eudämonie-Diskussion 419A-421C im Gesamtgespräch des *Staat* ... 137
4.2.3 Ausnahmestellung der Wächter ... 139
4.3 Eine Vorschrift zu den Chrematisten ... 142
4.4 Eine Vorschrift zur Größe der Polis; die Einheit der Polis als Voraussetzung zu ihrer Fähigkeit, sich in einem Krieg erfolgreich zu verteidigen, und als Kriterium ihrer wahren Größe ... 151
4.5 Eine Vorschrift zur sozialen Mobilität ... 157

Kapitel 5: Sokrates' Instrumente (III): Die Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter (erste und zweite »Welle«, 449A1-466D5) ... 161

5.0 Einleitung ... 161
5.1 Die erste »Welle« (451C4-457C5) ... 164
5.2 Die zweite »Welle« (457C7-466D9) ... 170
5.2.1 Präzisierung der Frauen- und Kindergemeinschaft ... 171
5.2.2.0 Nutzen, Zusammenhang und Zumutbarkeit der zweiten »Welle« ... 177

5.2.2.1 Die »schwarzen Augen« der Polis ... 179
5.2.2.2 Die Einheit der Polis als Ziel aller Vorschriften ... 180
5.2.2.3 Die Ursache der Einheit der Polis ... 182
5.2.2.4 Die Erscheinungsweise der Einheit der Polis ... 186
5.2.2.5 Vergleich der »guten Polis« mit den anderen Poleis ... 188
5.2.2.6 Abrundung des Beweises des Nutzens; die Frage der Einheit der Chrematisten ... 193
5.2.2.7 Zusammenhang mit den bisher gegebenen Vorschriften ... 195
5.2.2.8 Die Eudämonie der Wächter und die Zumutbarkeit von Sokrates' Vorschriften ... 200

Kapitel 6: Sokrates' Instrumente (IV): Herrschaft der Philosophen (dritte »Welle«, 471E1-541B5) ... 207

6.0 Zusammenfassung von *Staat* V-VII; Überblick über Kapitel 6 ... 207
6.1 Die Verhältnisse in den bestehenden Poleis: der Kampf um die Herrschaft ... 213
6.2 Herrschaft der wahren Philosophen ... 215
6.3 Zur Möglichkeit der Philosophen-Herrschaft ... 216
6.3.1 Das Einverständnis der »Vielen« mit der Philosophen-Herrschaft als eine Bedingung der Möglichkeit dieser Herrschaft ... 218
6.3.2 Die Frage der »wahren Philosophen« und der »philosophischen Natur« (474B3-487A8); der politische Hintergrund dieser Frage ... 220
6.3.3 Die Frage der politischen Brauchbarkeit der Philosophen .. 225
6.3.4 Die »philosophische Natur«: ihre Begabung zur Politik und ihr »Untergang« durch den vorzeitigen Wechsel zur Politik 231
6.3.5 Die politische Bedingtheit von Sokrates' Besprechung der »philosophischen Natur«: wem soll die Herrschaft anvertraut werden, wenn nicht den Philosophen? ... 237
6.4 Eudämonie, politische Kompetenz und militärische Erfahrung der Philosophen ... 239
6.4.1 Die Eudämonie der Philosophen und die übliche Vorstellung von Eudämonie als zurückgehend auf Herrschaft ... 241
6.4.1.1 Die Verschmähung der »Eudämonie der Herrschaft« durch die Philosophen ... 244
6.4.1.2 Die philosophische Eudämonie als Grund dessen, daß die Philosophen in der »guten Polis« zur Herrschaft gezwungen werden müssen ... 246
·6.4.1.3 Das Ende des allgemeinen Kampfes um die Herrschaft als die Folge dessen, daß die Philosophen zur Herrschaft *gezwungen* werden ... 248
6.4.1.4 Sokrates' Rechtfertigung der Verringerung der (wahren) Eudämonie der Philosophen, indem sie zur (scheinbaren) Eudämonie der Herrschaft gezwungen werden ... 249
6.4.2 Die politische Kompetenz gerade der Philosophen ... 251
6.4.3 Die politische und militärische Erfahrung der Wächter ... 258
6.5 Die Erziehung zu Philosophen-Herrschern ... 264
6.5.1 Bedeutung des μέγιστον μάθημα der philosophischen Erziehung ... 266
6.5.1.1 Die politische Relevanz dessen, daß in der philosophischen Erziehung das μέγιστον μάθημα erreicht wird ... 267
6.5.1.2 Die vermutliche Fähigkeit, das μέγιστον μάθημα zu erreichen, als Kriterium der Auswahl ... 272

6.5.2 Die »Fenster zum Seienden«; die politische Relevanz einer an diese »Fenster« anknüpfenden Erziehung 275
6.5.3 Das Höhlengleichnis 286
6.5.3.1 Politische Interpretation des Höhlengleichnisses 289
6.5.3.2 Die Höhle: Bereich des Werdenden-und-Vergehenden oder Polis? 299
6.5.3.3 Der Niedergang in die Höhle als Einstieg in den Bereich des Politischen 302
6.5.3.4 Politische Bedeutung der Befreiung aus der Höhle: Erkenntnis der politisch relevanten Werte des Guten, Gerechten und Schönen 304
6.5.4 Die Technai des »Vorspiels« der philosophischen Propädeuse zur Dialektik 305
6.5.4.1 Die »Fenster zum Seienden« als Befreier aus der Höhle; die Lerninhalte der philosophischen Erziehung als nur ein Teil dieser »Fenster«; die Beschränkungen einer räumlichen Vorstellung von der Befreiung aus der Höhle 307
6.5.4.2 Die militärische Relevanz einiger der zum Seienden ziehenden μαθήματα als Grund gerade ihrer Aufnahme unter die Lerninhalte der philosophischen Erziehung 312
6.5.4.3 Die Lerninhalte der philosophischen Erziehung: ihre abnehmende militärische und ihre wachsende philosophische Relevanz 315
6.5.5 Dialektik; ihre politische Bedeutung 321
6.5.5.1 Dialektik als »Melodie« der philosophischen Erziehung 323
6.5.5.2 Innenpolitische Bedeutung einer als Kunst des Fragens und Antwortens verstandenen Dialektik 326
6.5.5.3 Politische Gefährlichkeit der Dialektik 329
6.5.6 Philosophische und vor-philosophische Erziehung 334
6.5.6.1 Gliederung der philosophischen Erziehung 337
6.5.6.2 Das Verhältnis der philosophischen zur vor-philosophischen Erziehung; die erste, vor-synoptische Phase der philosophischen Propädeuse als Element noch der ersten Erziehung, innerhalb der Höhle 348

Anmerkungen 357

Literaturverzeichnis 451
Index locorum 458
Index nominum 465

VORWORT

Am Anfang und am Ende dieses Buches steht die Niederländische Organisation für Reinwissenschaftliche Forschung (Z.W.O.): sie bot mir 1971-1972, durch ein Forschungsstipendium zum Thema »Platon und der athenische Imperialismus«, die Möglichkeit, das Fundament zu legen; Z.W.O. hat jetzt, durch ihre finanzielle Unterstützung, die Veröffentlichung dieser Arbeit ermöglicht. Ich bin zu großem Dank verpflichtet.

Wesentlich erleichtert wurde die Vollendung dieser Arbeit durch ein anregendes Forschungsjahr (1982-1983) am Netherlands Institute for Advanced Studies (N.I.A.S.), Wassenaar.

EINLEITUNG

Ziel dieser Arbeit

Platon's *Staat* handelt, wie man während der Lektüre des Ganzen mit Staunen feststellt, zunächst nicht vom Staat, sondern von Anderem: die Leitfrage des Gesprächs lautet, auf welchem Weg der Mensch glücklich werden kann. Als die allgemein herrschende wird die Auffassung dargestellt, daß Ungerechtigkeit—besonders in ihrer extremen politischen Gestalt, als Tyrannis—der zweckmäßigste Weg zum Glück, zur Eudämonie ist. Dem gegenüber steht Sokrates' Überzeugung, daß Ungerechtigkeit in *keinem* Fall ein zweckmäßigeres Mittel zur Eudämonie sein kann als es die Gerechtigkeit ist. Da Sokrates unter »Eudämonie« Anderes versteht als in der von ihm abgelehnten Auffassung zum Verhältnis von Ungerechtigkeit und Eudämonie vorausgesetzt wird, scheint seine Ablehnung der üblichen Auffassung nicht relevant; jedoch verteidigt er, zusätzlich zu seiner Neuinterpretation von »Eudämonie«, die These, daß Gerechtigkeit auch zur *konventionell* verstandenen Eudämonie das bessere Mittel sei.

Daß im *Staat* untersucht wird, was Gerechtigkeit genau beinhalte, geschieht zur Begründung folgender Thesen: 1) Eudämonie ist Anderes, als »man« denkt; 2) zur (richtig verstandenen) Eudämonie ist Gerechtigkeit das bessere, sogar das einzige Mittel; 3) auch zur falsch/traditionell verstandenen Eudämonie ist Gerechtigkeit auf die Dauer zweckmäßiger als Ungerechtigkeit. Die, große Teile des *Staat* prägende, Untersuchung nach dem Wesen von Gerechtigkeit funktioniert demnach innerhalb des Versuches, nachzuweisen, daß Gerechtigkeit (und sie allein) zur Eudämonie führt. Berücksichtigt man, daß das griechische εὖ πράττειν die Bedeutungen »richtig handeln« (εὖ πράττειν—1) und »glücklich sein« (εὖ πράττειν—2) hat, so kann man sagen, daß es im *Staat* um den Nachweis dessen geht, daß εὖ πράττειν—1 zu εὖ πράττειν—2 führt.

Im Rahmen des Beweises dieser These wird nach dem Wesen von Gerechtigkeit gefragt. Nur zur Beantwortung dieser Frage erscheint im *Staat* das *politische* Denken Platons, da vermutet wird, daß die Frage nach dem Wesen von Gerechtigkeit sich leichter beantworten läßt, wenn zuerst untersucht wird, was in einer gerechten *Polis* die Gerechtigkeit (der Polis) ausmacht. Zur Beantwortung dieser Frage wird eine als gerecht gemeinte Polis entworfen und wird erkennbar, was nach Sokrates' Meinung eine Polis erst wirklich zur Polis macht. Betrachtet man die Gesamtstruktur des *Staat*, so hat die politische Philosophie Platons in diesem Dialog eine

heuristische Funktion: hätte die Frage nach dem Wesen von Gerechtigkeit und nach ihrer Bedeutung für das Erreichen der Eudämonie ohne den »Umweg« über die Gerechtigkeit einer *Polis* beantwortet werden können, so wäre, scheint es, zur Begründung von Sokrates' Überzeugung ein großer Teil des *Staat* unnötig gewesen.

Daß ein Dialog, der eine nicht unmittelbar politisch gemeinte Frage zu beantworten sucht, dennoch als Dialog über den Staat verstanden zu werden pflegt, liegt wohl, um beim Naheliegenden zu beginnen, nicht nur an seinem schon antiken Titel *Politeia*, sondern auch an der Tatsache, daß in diesem Dialog die Behandlung politischer Fragen weit ausführlicher geschieht, als es innerhalb des oben dargestellten Rahmens zur Beantwortung der Frage nach der Gerechtigkeit der Polis erforderlich gewesen wäre. Sowohl Sokrates' sich durch den gesamten Dialog hindurchziehende Überzeugung zur Funktion der Gerechtigkeit für die Eudämonie, wie auch seine Auffassung dessen, was Gerechtigkeit in Wahrheit ist, sind gewissermaßen a-politisch; jedoch lehrt das weitere Studium des Dialogs, daß in der von Sokrates abgelehnten, aber gängigen Vorstellung von Gerechtigkeit (»den Freunden Gutes, den Feinden Schlechtes tun«) von bestimmten politischen Verhältnissen ausgegangen wird, die dadurch gekennzeichnet sind, daß in den bestehenden Poleis die Bürger für einander *entweder* Freunde *oder* aber Feinde sind. Mit Ausnahme von Kephalos vertreten Sokrates' Gesprächspartner im ersten Buch des *Staat* Stufen auf einer durch diese Entzweiung der Poleis bedingten Linie. Wenn nun schon das übliche Verständnis von Gerechtigkeit politisch bedingt ist, wundert es nicht, daß die Frage nach dem Wesen von Gerechtigkeit gerade unter Berücksichtigung der Polis beantwortet werden soll.

An manchen Stellen des *Staat* begegnet man überraschend generalisierenden Urteilen über die faktisch gegebene politische Wirklichkeit, und zwar dort, wo über »die Poleis«, »die anderen Poleis«, »alle anderen Poleis« gesprochen wird, die (offenbar) Züge gemeinsam haben, die *allein* der im *Staat* entworfenen »guten Polis« fehlen. An das Bestehen dieser generalisierenden Urteile über die politische Wirklichkeit knüpft vorliegende Arbeit an.

Oben war davon die Rede, daß in dem von Sokrates abgelehnten, bei seinen Zeitgenossen jedoch vorherrschenden Verständnis von »Gerechtigkeit« von einer durchgehenden Entzweiung (στάσις) jeder einzelnen Polis ausgegangen wird, dahingehend, daß für den einzelnen Bürger einer Polis *alle* Mitbürger *entweder* zur Klasse der Freunde *oder* aber zur Klasse der Feinde gehören. Wenn man nun versucht, Sokrates' generalisierende Urteile über die politischen Verhältnisse der bestehenden Poleis auf einen Nenner zu bringen, so zeigt sich, daß in der Tat das Problem

der Entzweiung (στάσις) gemeint sein muß, wenn Sokrates von jenem Übel spricht, das unheilbar bleibe, solange die Herrschaft nicht von Philosophen ausgeübt werde. Wer im Text des *Staat* nach Hinweisen auf die Ursache(n) dieser angeblich allgemein bestehenden Entzweiung sucht, findet als Grund das (fast) allgemeine Verhältnis der Menschen zu den Gütern: da alle Menschen nach den Gütern streben und sie die Macht in der Polis für den geeignetsten Weg dazu halten, kämpfen die Menschen überall miteinander um die Herrschaft in ihrer (jeweiligen) Polis. Am liebsten hätten sie diese Herrschaft für sich allein, da sie in diesem Falle, als Tyrannen, »alles und alle« hätten; da das Erreichen dieses Ideals jedoch nur den wenigsten möglich ist, begnügen sie sich im allgemeinen damit, zusammen mit einigen Mitbürgern (ihren »Freunden«) nach der Herrschaft über die anderen (ihre »Feinde«) zu streben.

Daß die meisten Menschen nun einmal nach den Gütern streben, wird im *Staat* als unveränderliche Tatsache hingenommen, sodaß aus dieser Richtung keine Lösung der politischen Problematik zu erwarten ist. Die Lösung des Problems der Stasis wird vielmehr davon abhängig gemacht, ob verhindert werden kann, daß Menschen, die ja Güter erwerben wollen, im Hinblick auf den Erwerb dieser Güter mit einander um die Herrschaft in ihrer Polis kämpfen. Das Ende dieses Kampfes wird als dann möglich dargestellt, wenn Herrschaft nicht länger als Mittel (gar das Mittel κατ' ἐξοχήν) zu den von den Einwohnern nachgestrebten Gütern funktioniert; dies kann nur dann der Fall sein, wenn die Herrscher in der Polis weder von sich aus das Bedürfnis nach Gütern haben, noch es einander erlauben, Güter zu erwerben oder zu besitzen. Damit wird die, Sokrates im *Staat* vor Augen stehende, Lösung des universellen Problems der politischen Entzweiung erkennbar: die (als Fehlen von στάσις verstandene) *Einheit der Polis* ist dann möglich, wenn die nach den Gütern strebenden Einwohner (im *Staat* als »*Chrematisten*« bezeichnet) erkennen, daß die Herrschaft, von der sie selbst ausgeschlossen worden sind, von Menschen ausgeübt wird, die ihrerseits grundsätzlich und von Herzen auf die Tätigkeit der Chrematisten (das Streben nach und Erwerben von Gütern) verzichten. Indem den Chrematisten garantiert wird, daß ihre Herrscher (im Rahmen der im *Staat* entworfenen »guten Polis« bekanntlich als »Wächter« bezeichnet) auf die Ausübung der Chrematistik—genauer: auf den chrematistischen Mißbrauch der Herrschaft zur eigenen Bereicherung—verzichten, hält Sokrates das Einverständnis der von der Herrschaft ausgeschlossenen Chrematisten mit der Herrschaft der sich von der Chrematistik ausschließenden Wächter für möglich. Auf diesem Wege scheint es ihm möglich, daß die Untertanen dauerhaft auf den inneren Krieg gegen ihre Herrscher verzichten, dessen Zweck es wäre, den chrematistischen Mißbrauch der Herrschaft der jetzigen Herr-

scher durch den eigenen chrematistischen Mißbrauch der Herrschaft abzulösen. Zur Bezeichnung dieser im *Staat* entwickelten Lösung der universellen Entzweiungs- / στάσις-Problematik benutzen wir in vorliegender Arbeit die Formel *Trennung von Wächtern und Chrematisten*.

Untersucht man die Funktion der Trennung von Wächtern und Chrematisten in der politischen Philosophie des *Staat* näher, so zeigt sich, daß die Herrschaft der Philosophen im Hinblick auf oben genannte Lösung vorgeschlagen wird: für die *Möglichkeit*, daß Herrscher auf Chrematistik verzichten, ist es entscheidend, daß sie ein anderes Verhältnis als das übliche zu den Gütern haben, insofern sie nicht, wie die anderen Menschen, von diesen Gütern die Eudämonie erwarten. Dieses andere Verhältnis zu den Gütern ist freilich allein von den wahren Philosophen zu erwarten, da allein sie, wie die »philosophischen Bücher« VI und VII zeigen wollen, die »Idee des Guten«, das »Gute selbst«, erkannt haben, wodurch ihnen der bloß schattenhafte Charakter aller auf dem Wege der Chrematistik zu erwerbenden Güter deutlich geworden ist. Im Lichte der Trennung von Wächtern und Chrematisten ist auch Sokrates' eigenwillige Interpretation von δικαιοσύνη / »Gerechtigkeit« zu verstehen, die in den Büchern II und III vorbereitet und in IV zu Ende geführt wird: als der eigentliche Inhalt der gesuchten Gerechtigkeit der Polis erweist sich genau die Trennung der Bürger einer Polis in a-chrematistische Wächter einer- und a-politische Chrematisten andererseits; eine Polis hat dann und nur dann Gerechtigkeit, wenn diese Trennung gegeben ist.

Aus dem oben Stehenden geht hervor, daß die dem Bereich der Polis gewidmeten Bücher des *Staat* die Vorschriften und Mittel zur Herstellung und Erhaltung der Einheit der Polis enthalten. Eine weitere Funktion dieser politischen Bücher wird erkennbar, wenn man sich die Folgen von Sokrates' Vorschlag (Trennung von Wächtern und Chrematisten) vergegenwärtigt: die als »Wächter« bezeichneten Herrscher werden die Macht nicht nur politisch und militärisch, sondern auch wirtschaftlich (im Hinblick auf die »Eckdaten« Reichtum und Armut) ausüben, ohne daß irgendeine Kontrolle vonseiten der Chrematisten ihr Monopol der Macht einschränken könnte. Auf die Frage, wer oder was die Wächter davon abhalten könne, die sich gerade ihnen bietende Chance zum Mißbrauch ihrer Macht zu benutzen, lautet vom *Staat* her die Antwort zunächst wohl, daß dies durch die ausschließlich auf dem Wege der philosophischen Erziehung vermittelbare Erfahrung der »Idee des Guten« erreicht werden kann; dabei könnte man akzeptieren, daß es im *Staat* keine solidere Garantie gegen den Mißbrauch von Macht gibt: gäbe es in der »guten Polis« institutionell die Möglichkeit von Kritik an den Philosophen-Herrschern, so wäre diese, von der Philosophie des *Staat* her beurteilt, wohl nur dann als die Chrematisten wirklich schützende Kon-

trolle anzusehen, wenn diese Kritik ihrerseits die Erfahrung der »Idee des Guten« zur Voraussetzung hätte, wenn demnach auch die Kritiker selbst Philosophen wären.

Obwohl innerhalb des *Staat* die Erkenntnis der »Idee des Guten« eine zureichende Garantie gegen den Mißbrauch der Macht durch die Philosophen-Herrscher bilden soll, werden auch in der »guten Polis« des *Staat* Philosophen nicht als solche geboren, sondern haben sie zuerst einen langwierigen Bildungsweg zu durchlaufen: bei der Darstellung der philosophischen Erziehung der Wächter in VI und VII ist davon die Rede, daß die, für die Möglichkeit der »guten Polis« entscheidende, höchste dem Menschen mögliche philosophische Erfahrung nicht vor dem Alter von fünfzig Jahren gemacht werden soll. Dies legt die Frage nahe, welche Instanz die Wächter *vor* diesem Alter kontrolliere; diese Frage stellt sich umso dringlicher, wenn die weitere Lektüre des *Staat* zeigt, daß nicht alle Wächter im Anschluß an ihre militärische Erziehung zur philosophischen Erziehung, und auf diesem Weg zur höchsten Herrschaft in der Polis, zugelassen werden sollen, weil eben nicht alle, die sich zur militärischen Aufgabe eignen, auch zureichend philosophisch begabt sind.

Wenn man im *Staat* untersucht, welche Gefahren der »guten Polis« vonseiten der Wächter drohen könnten, findet man Stellen, die davon sprechen, daß die Wächter die Trennung von Wächtern und Chrematisten aufheben könnten, indem sie dazu übergehen würden, sich chrematistisch zu betätigen. Ein weiteres Studium lehrt, daß die Bücher II-V sich vor allem mit dem »Instrumentarium« befassen, das Sokrates zur Vorbeugung der Gefahr entwirft, die von den Wächtern für die von ihnen regierte »gute Polis« ausgehen könnte; die hier entwickelten Maßnahmen sollen dazu beitragen, zu verhindern, daß jenes Mittel, das zur Lösung des in *allen* Poleis bestehenden Übels vorgeschlagen wird, seinerseits nur zu einer »Neuauflage« dieses Leidens führen würde. Indem auch noch die, die »gute Polis« gefährdenden, »Nebenwirkungen« des vorgeschlagenen Mittels in den Entwurf der »guten Polis« miteinbezogen werden, entsteht im Gespräch allmählich eine Polis, von der auf der Ebene des »Werdens und Vergehens« nicht mehr einzusehen ist, wie diese Polis je ihre Einheit verlieren könnte. Dies ist der Grund, weshalb in Buch VIII der, aus platonischer Sicht ontologisch nun einmal notwendige, Zerfall der entworfenen »guten Polis« auf mythischem Wege, in der Form einer Musenrede, dargestellt wird: für jene Möglichkeiten zur Entzweiung der Polis, die Menschen sich vorstellen können, sind Lösungen gefunden worden.

Im Sinne dieser, in großen Zügen wiedergegebenen, Interpretation des *Staat* stellt vorliegende Arbeit es sich zum Ziel, die politischen Bücher des

Staat im Hinblick auf die Frage der *Einheit der Polis* zu untersuchen. In einem ersten Kapitel entwickeln wir, mit Hilfe von Sokrates' generalisierenden Urteilen über die politische Wirklichkeit, den gemeinsamen Nenner, auf den die politische Problematik »der« Poleis gebracht werden kann; dann stellen wir Sokrates' Vorschlag zur Lösung dieser Problematik dar; die Bedeutung dieser Lösung wird exemplarisch an der Interpretation des Mythos von den »Erdgeborenen« (Buch III) gezeigt. Im zweiten Kapitel besprechen wir den Zusammenhang von Sokrates' Interpretation von »Gerechtigkeit« mit der Trennung von Wächtern und Chrematisten. Nachdem in den Kapiteln I und II dargestellt worden ist, von welchem Vorverständnis her wir den *Staat* untersuchen werden, behandeln wir in den restlichen Kapiteln die der »guten Polis« gewidmeten Bücher des *Staat* im Hinblick auf ihren Beitrag zur Einheit der Polis. Anfang und Ende dieses Teiles bilden die Kapitel über die vorphilosophische (III) und philosophische (VI) Erziehung der Wächter; in der Mitte dieses Teiles befinden sich die Kapitel zu jenen Vorschriften, die sich mehr (IV) oder weniger (V) unmittelbar auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten beziehen.

Grenzen dieser Arbeit

Die Darstellung des Zieles hat gezeigt, daß hier nicht die einzelnen Bücher des *Staat* nacheinander untersucht werden, um dann aus dem Verständnis der Teile irgendwie auf die Bedeutung des Ganzen zu schließen. Vielmehr gehen wir von jenen Stellen im *Staat* aus, die Sokrates' generalisierende Urteile über die politische Wirklichkeit enthalten, in der Annahme, hier werde ein Schlüssel zum Verständnis des Ganzen geboten. Der *Staat* wird von uns demnach von dem in den Kapiteln 1 und 2 entwickelten Vorverständnis her interpretiert. Freilich ist dieses Vorverständnis zuerst anläßlich einzelner Teile des *Staat* selbst entwickelt worden. Wir werden nicht zögern, eine kryptische Antwort des Sokrates in Buch IV nicht nur mit Hilfe seiner Behauptungen in Buch II, sondern auch jener in Buch VIII zu erklären. Dabei gehen wir davon aus, daß die Tatsache, daß zur Darstellung von Gedanken nun einmal die Form des *Nach*einander erforderlich ist, kein Grund sein muß, das im *Staat* Dargestellte nicht als sachliches *Mit*einander zu betrachten.

Das Verfahren dieser Arbeit ist, wenn man auf die ersten zwei Kapitel sieht, wohl zunächst »induktiv« zu nennen: anläßlich einiger Teile des *Staat* bilden wir eine Hypothese über die Beschaffenheit des Ganzen, mit deren Hilfe die einzelnen Teile dann von neuem untersucht werden; betrachtet man die Methode der Untersuchung in den restlichen Kapiteln, so fällt wohl auf, daß hier fast ausnahmslos »immanent« interpretiert

wird: weder werden zur Erklärung des *Staat* andere Dialoge Platons herangezogen, noch gehen wir etwa dazu über, von Platon im Dunkeln Gelassenes von Aristoteles her zu erklären. Ein solcher Verzicht auf zusätzliche Möglichkeiten der Erklärung ist nicht selbstverständlich; deshalb sei hier einiges zu seiner Begründung gesagt.

Bei der Interpretation antiker philosophischer Texte ist die exklusive Benutzung einer dogmatisch für die einzig richtig gehaltenen Methode wohl zur Unfruchtbarkeit verurteilt; vielmehr sind zum Verständnis alle Verfahrensweisen zulässig, die irgendwie Relevantes über den Text aussagen, während die exklusive Anwendung einer bestimmten Methode den Verdacht wecken muß, daß der Interpretierende den Text nicht wirklich verstehen will. Wer etwa Platons politische Philosophie von ihrer Bedingtheit durch den athenischen Imperialismus her verstehen möchte—noch dazu, ohne die Bedingtheit des Forschers selbst durch die zeitgenössische Imperialismus-Debatte zu berücksichtigen—, nimmt sich dann die Möglichkeit, den *Staat* wirklich zu verstehen, wenn die Einsicht in die historische Bedingtheit seines Textes nicht als nur eine Vorbereitung auf das sachliche Verständnis dieses Textes betrachtet wird. Ähnliches gilt für eine dogmatische Anwendung der »immanenten« Interpretation; zwar hat diese Methode den Vorzug, daß sie immerhin den Text in dem verstehen will, was er sagt, jedoch ist sie so immanent nicht, da der Verstehende bekanntlich mit seinen schon vorhandenen Begriffen, Werten, Erwartungen und Vorurteilen an den Text herantritt. Wenn nun der Historiker seine eigene geschichtliche Bedingtheit mit reflektieren soll, falls er die geschichtliche Bedingtheit des Anderen erkennen und darstellen will, soll wohl auch der immanent Interpretierende darüber nachdenken, wie auf der Subjektseite das angestrebte sachliche Verständnis seines Textes verhindert wird, bzw. zu fördern ist: auch die Geschichte der Platon-Interpretation zeigt, daß ein seinen Leser unmittelbar ansprechender Text, wenn man von dem auf methodischem Weg über ihn Erfahrenen ausgeht, manchmal ganz Anderes meint als zunächst der Fall schien.

Die zu einem »Gespräch« mit der Überlieferung erforderliche Gleichberechtigung von antikem Text und modernem Untersucher erfordert, daß das Messer der Methode auch gegen den Forscher selbst benutzt wird; wo dies unterlassen wird, verhält der Forscher sich, um mit dem »Höhlengleichnis« zu reden, wie ein Gefangener in der Höhle, der auch die mögliche Erfahrung von Wahrheit noch dazu benutzt, seine Bindungen an die Unwahrheit zu bekräftigen. Dort, wo dies nicht unterlassen wird, stellt sich jedoch, falls von dieser Bedingtheit nicht länger ein Weg zur Erkenntnis einer gemeinten »Sache« führen soll, die Frage nach dem Sinn eines Unternehmens, bei dem erkennendes Subjekt und erkanntes

Objekt gleichermaßen auf ihre Bedingungen reduziert werden. Daß ein solches Gespräch auch dann noch möglich bleibt, wenn auf beiden Seiten die mannigfachen Bedingtheiten erkannt worden sind, ist zwar nicht beweisbar, jedoch wohl, mit Kant zu reden, eine »Leitidee der Vernunft«, ohne welche die Beschäftigung mit antiken philosophischen Texten sich erübrigen würde.

Die Position des immanent Interpretierenden unterscheidet sich auch dadurch von jener des objektivierend Untersuchenden, daß er in die andere Richtung übertreibt: beim Versuch, den Anderen ernst zu nehmen und nicht zu seinem Objekt zu degradieren, bleibt er hinter der doch zum Gespräch erforderlichen *Gleichheit* zurück; wenn der Angesprochene als immanent Interpretierender selbst nicht in Erscheinung tritt, kann von einem »Gespräch« nicht die Rede sein.

Wer ein sachliches Gespräch, eine auf Wahrheit zielende Diskussion mit Zeitgenossen für möglich hält, neigt dazu, auch im Fall eines antiken philosophischen Textes nach einem solchen Gespräch zu streben. In dieser Lage hat die immanente Interpretation ihre Legitimität daher, daß der uns im Text Ansprechende hinsichtlich des von ihm Gemeinten nicht mehr befragt werden kann. Die zu einem guten Gespräch erforderliche Möglichkeit, daß der Kritiker seinerseits vom Kritisierten her kritisiert werden kann, fehlt im Falle antiker Texte, so daß das Gesprächsmodell hier eine Metapher bleiben muß. Wenn man dennoch, sich um das Verständnis dieser Texte bemühend, auf dieses Modell nicht gänzlich verzichten mag, braucht man zunächst etwa folgende, die »Arete« des Textes voraussetzende, Annahmen: 1) der im Text Sprechende weiß Bescheid über die Sachen, über die er spricht; 2) im Text wird kohärent über die gemeinte Sache gesprochen; 3) Unklarheiten im Text, sofern nicht durch die handschriftliche Überlieferung bedingt, sind nicht auf mangelndes Sachverständnis von seiten des antiken Sprechers, sondern auf Unzulänglichkeiten des sich um Verständnis bemühenden Forschers zurückzuführen.

Die eigenen Grenzen, derer der Kritiker sich im Gespräch dadurch bewußt werden kann, daß auch die eigene Kritik sich kritisierbar zeigt, werden bei der immanenten Interpretation eines antiken Textes dadurch gesprengt, daß man zunächst davon ausgeht, daß der Andere es besser weiß als wir. Wiederum gesprochen mit dem »Höhlengleichnis«: der immanent Interpretierende verhält sich wie ein Gefangener, der, auf seine Befreiung hoffend, zunächst mit jedem zu gehen bereit ist, der sich ihm gegenüber als Befreier bezeichnet.

Es ist deutlich, daß eine in dieser Weise verstandene immanente Interpretation, wenn gemessen an dem doch beabsichtigten Gespräch, ein Schritt zurück ist, der freilich deshalb erforderlich ist, weil im Fall anti-

ker Texte das Gespräch nur noch auf künstlichem Wege hergestellt werden kann. Zu einem solchen Gespräch schafft die immanente Interpretation Voraussetzungen; sind diese Voraussetzungen einmal da, so wird sich zeigen, daß auch diese Methode nur ein Mittel ist, Wichtigeres herbeizuführen. Hier nun stößt man auf die, durch unsere Methode bedingten, *Grenzen dieser Arbeit*: dieses »Größere«, das »Gespräch mit der Überlieferung«, wird man im Rahmen dieser Studie, wenn überhaupt, nur in dem letzten Kapitel finden, in dem wir versuchten, die Konsequenzen unserer Interpretation der auf das Politische bezogenen Bücher II-V für das Verständnis der philosophischen Bücher VI und VII zu ziehen.

In vorliegender Arbeit geht es somit an erster Stelle darum, was den *Staat* betrifft, bessere Voraussetzungen zu diesem Gespräch zu schaffen. Freilich scheint uns die Beschränkung auf »nur« die immanente Interpretation dieses Textes eine Voraussetzung dazu, daß das beabsichtigte Gespräch anschließend kompetent geführt werden kann. Wir gehen davon aus, daß der *Staat* in der Tat in einem hohen Maße immanent verstanden werden kann, insofern viele der sich anläßlich der Lektüre stellenden Fragen mit Hilfe weiterer Lektüre des *Staat* selbst beantwortet werden können. Diese methodische Beschränkung legen wir uns auf, da wir vermuten, daß in diesem Fall der *Staat* sich weit mehr von sich selbst her erklärbar zeigen wird als der Fall wäre, wenn zu seiner Interpretation der »Notausgang« in andere Dialoge Platons (oder in die Werke des Aristoteles) offen stünde. Wenn die Beantwortung von, sich anläßlich der Lektüre des *Staat* stellenden, Fragen mit Hilfe von anderen Dialogen nicht zu einem »obscurum per obscurius« führen soll, wäre zunächst eine im Hinblick auf die politische Philosophie Platons angemessene Interpretation auch dieser anderen Dialoge vonnöten. In vorliegender Arbeit wird versucht, eine solche Interpretation gerade für das wohl wichtigste der sich mit politischer Philosophie befassenden Werke Platons zu entwickeln. Innerhalb der Beschränkung auf »nur« den *Staat* und »nur« die immanente Interpretation wird hier versucht, das Verständnis der politischen Philosophie des *Staat* an jenen Punkt heranzuführen, an dem die Grenzen des immanenten Verfahrens deutlich und der, in dieser Arbeit nicht mehr vollzogene, »Sprung« in die anderen Dialoge Platons notwendig werden.

Eine Grenze anderer Art ist damit gegeben, daß wir uns bei der Interpretation des *Staat* auf die Frage der Einheit der Polis konzentriert haben. Jeder Kenner des *Staat* weiß, daß dieser Dialog auf mehr als einer Ebene gelesen und verstanden werden kann. Einerseits meinen wir, daß die Frage nach der Einheit der Polis deshalb von besonderer Relevanz ist, weil sie mehr als andere Fragen dazu beitragen kann, die »Tiefenstruktur« des *Staat* aufzudecken; andererseits sind wir uns dessen bewußt,

durch die Konzentrierung auf gerade diese Frage manche Aspekte des Dialoges vernachlässigt zu haben. Vielleicht wird eine gewisse Einseitigkeit vorliegender Arbeit dadurch in dem letzten Kapitel ausgeglichen, daß wir dort versuchen, den Zusammenhang von ontologischen, erkenntnistheoretischen und politologischen Fragen im *Staat* darzustellen.

Eine Grenze wieder anderer Art ist, schließlich, damit gegeben, daß wir, nicht zuletzt aus praktischen Gründen, darauf verzichtet haben, auch die Bücher VIII-X von unserer Leitfrage her gründlich zu behandeln. Ohne Zweifel wäre die Besprechung dieser Bücher im Lichte des Themas »Einheit der Polis« eine reizvolle und lohnende Aufgabe. Daß wir dennoch auf die Interpretation dieser Bücher verzichteten, halten wir deshalb für legitim, weil von diesen Büchern her kein wirklich neues Licht auf die in vorliegender Arbeit geleistete Interpretation fallen dürfte.

Verhältnis zur Sekundärliteratur

Für denjenigen, der den *Staat* verstehen will, besteht wohl keine größere Gefahr als die bekanntlich umfangreiche und, zum Teil, vorzügliche Sekundärliteratur. Da der Anfänger es sich nicht leisten kann, nicht »alles« gelesen zu haben, liegt es nahe, daß aus dem potentiellen Studenten des *Staat* ein Kenner der Sekundärliteratur hervorgeht, der seine, dem *Staat* zu stellende(n), Frage(n) der Sekundärliteratur entnimmt. Im Gegensatz dazu wird in vorliegender Arbeit eine Frage verfolgt, die sich uns weniger durch das Studium der Sekundärliteratur als durch das des *Staat* selbst im Laufe der Zeit stellte. Die aus dem Versuch zur Beantwortung dieser Frage hervorgegangene Arbeit ist in einer ersten Version unabhängig von der Sekundärliteratur geschrieben worden; in einer folgenden Phase sind die Ergebnisse der eigenen Untersuchung mit den Ergebnissen der Platonforschung verglichen und, selbstverständlich, von ihnen her beeinflußt worden.

Davon, daß es bei der *Einheit der Polis* um eine Frage geht, die sich sinnvollerweise anläßlich der Lektüre des *Staat* selbst stellen läßt, soll der Haupttext unseres Buches zeugen, der nur ausnahmsweise auf die Sekundärliteratur eingeht. Dagegen sind die Anmerkungen besonders der Diskussion mit der Sekundärliteratur gewidmet worden; aus ihrem Umfang geht hervor, wie erwünscht diese Auseindersetzung uns schien, gerade wegen des anfänglichen αὐτοσχεδιάζειν der eigenen Untersuchung.

Aus der Sekundärliteratur erwähnen wir an erster Stelle ehrenhalber Alf. Espinas' *De civitate apud Platonem qua fiat una* (Paris, 1877): unseres Wissens ist dies die erste (und bisher einzige) Arbeit der Neuzeit, die aus-

drücklich zum Thema »Einheit der Polis in Platons politischer Philosophie« geschrieben worden ist. Das Bestehen dieser Arbeit wurde uns erst durch E.M. Manasse's *Bücher über Platon, III, Werke in französischer Sprache* (1976) bekannt; wie Manasse's Besprechung (89 f.) schon erwarten ließ, fanden wir in Espinas' Buch nur wenig, das für unsere Arbeit brauchbar war.

Von den vielen hervorragenden Arbeiten zur politischen Philosophie Platons, und besonders zum *Staat*, sind einige für unsere Arbeit besonders wichtig geworden; sie seien hier in Anerkennung erwähnt. In seinem fast vergessenen *Die Statslehre Platons in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Jena, 1880) hat Carl Nohle scharfsichtig die Bedeutung der durchgehenden Trennung von Wächtern und Chrematisten für die im *Staat* entworfene »gute Polis« dargestellt; für das Verständnis dessen, was Sokrates zur Einrichtung der »guten Polis« sagt, ist Nohle's Arbeit immer noch von Nutzen.

In seinem gleichfalls nur selten erwähnten *The Political Philosophies of Plato and Hegel* (Oxford, 1935) hat M.B. Foster nachgewiesen, daß die, für die Struktur der »guten Polis« entscheidende, Trennung von Wächtern und Chrematisten von Sokrates durch einen Trugschluß herbeigeführt wird. Es ist wohl auf den einigermaßen schwärmerischen Charakter dieser Arbeit Fosters zurückzuführen, daß von der »offiziellen« Platonforschung nicht erkannt worden ist, welche Bedeutung Fosters Entdeckung für das Verständnis von »platonischer Gerechtigkeit«, und folglich für das Verständnis des *Staat*, haben kann.

Nicht ohne Zögern, da vorliegende Arbeit keineswegs in polemischer Absicht geschrieben worden ist, erwähnen wir hier ein Buch, das vor vierzig Jahren veröffentlicht wurde, nicht als Versuch zur gerechten Darstellung der politischen Philosophie Platons, sondern als Beitrag zum Kampf gegen das Böse: mit seinem *The Open Society and Its Enemies, Vol. I, Plato's Spell* (London, 1945) schrieb K. Popper ein, freilich nur wenn gemessen an seinen eigenen methodologischen Kriterien, »pseudowissenschaftliches«, denn nicht als falsifizierbar gemeintes Buch. Die Qualitäten, die dieses Buch dennoch hat, werden im Rahmen vorliegender Arbeit daran erkennbar, daß gerade Popper auf die Bedeutung hinwies, die die »Einheit der Polis« im *Staat* hat. Da in Poppers Buch immer wieder richtig Erkanntes propagandistischen Zwecken untergeordnet wird, kommt es immer wieder darauf an, jenen Punkt festzustellen, an dem in Poppers Buch Erkenntnis in Verzerrung übergeht.

Mit Bewunderung seien hier die Arbeiten H.-G. Gadamers zur Philosophie Platons erwähnt, wie sie jetzt in den *Gesammelten Werken* (5-7, Tübingen, 1985) vorliegen. Schließlich sei hier O. Gigons *Gegenwärtigkeit und Utopie* (I, 1976) genannt; daß wir nicht selten *gegen* dieses Buch argumen-

tieren, ist vor allem die Folge dessen, daß Gigon bei der Interpretation des *Staat* vor Feinstarbeit nicht zurückschreckt.

Daß die genannten Bücher nur einen Bruchteil dessen bilden, was gelesen werden muß, wenn man es wagt, ein neues Buch über den *Staat* vorzulegen, dürfte aus der in den Anmerkungen geführten Diskussion mit der Sekundärliteratur hervorgehen. »Alles« gelesen haben wir in der Tat nicht; innerhalb der Grenzen des Möglichen versuchten wir, das für das Thema dieser Arbeit relevant Scheinende zur Kenntnis zu nehmen.

KAPITEL 1

ENTWICKLUNG DER FRAGESTELLUNG

1.1 Sokrates' generalisierende Urteile über die politische Realität[1]

Bekanntlich schreibt Sokrates in Platons *Staat* (415E ff.) den »Wächtern«, den Herrschern in der von ihm in diesem Dialog entworfenen »guten Polis«, im Bezug auf ihre materiellen Umstände die Mitte zwischen einem »Zuwenig« und einem »Zuviel« vor, wobei er freilich vor allem auf die Verhinderung des »Zuviel« eingeht.[2] Weniger Beachtung findet nicht selten die Tatsache, daß Sokrates anschließend auch den anderen, ökonomisch tätigen, Einwohnern der Polis in materiellen Dingen eine Mitte vorschreibt, indem er in ihrem Fall nicht nur Armut, sondern auch Reichtum verbietet (421D1-422A3).[3] Gerade das letztere Verbot ist wohl die Ursache dessen, daß Adeimantos (in diesem Dialog einer von Sokrates' Gesprächspartnern) fragt, wie eine solche Polis, die ja infolge dieser Vorschriften nicht nur keine reichen Herrscher, sondern auch keine reichen Untertanen haben wird, sich gegen den Angriff einer großen und reichen Polis werde verteidigen können (422A4 ff.). Sokrates' Antwort, daß »unsere« Polis sich zwar gegen *eine* Polis nur schwer wird verteidigen können, um so leichter jedoch gegen *zwei* (422A8-B1), und seine Darstellung der Verteidigung gegen *zwei* Poleis (422B-D; *unten*, 4.4), bringen Adeimantos zur präziser formulierten Frage, wie »unsere«, »nicht reiche« Polis sich denn gegen *eine* reiche Polis werde verteidigen können (422D8-E2).

Sokrates antwortet, daß man, im Falle anderer Poleis, nicht von »Einheit« reden darf, da jede dieser anderen Poleis nicht *eine*, sondern viele ist: »Die andern ... muß man vornehmer benennen. Denn eine jede von ihnen ist gar viele Städte, aber nicht *eine* Stadt« (422E7-8, Übers. Schleiermacher).[4] Das erläutert er mit der Behauptung, daß es in *allen* Poleis, mit der einzigen Ausnahme »unserer« Polis (422E3-4), einen Gegensatz zwischen den Einwohnern gibt, der verhindert, daß man von ihrer »Einheit« reden darf (E9-423B2); es handelt sich hier, so Sokrates, um den Konflikt der Armen mit den Reichen: »Denn zwei (Städte) sind nun schon auf jeden Fall darin als einander feind, eine der Armen und eine der Reichen« (422E9-423A1, Schl.).

Die von Sokrates behauptete *Allgemeinheit*[5] dieses Konfliktes läßt die Frage aufkommen, ob derart generalisierende Urteile über die politische Realität auch an anderen Stellen im *Staat* ausgesprochen werden.

Von einem Gegensatz zwischen »unserer« Polis einer- und allen anderen Poleis andererseits ist gleichfalls die Rede, wenn Sokrates den Nachweis zu liefern sucht (463A1 ff.), daß keine andere Polis in einem solchen Maße Einheit hat, wie »unsere« Polis sie infolge der Vorschriften zur »Frauen- und Kindergemeinschaft« für die Wächter (457C7 ff.; *unten*, 5.2.2.5) haben wird; dies weist er zuerst am Verhältnis der Herrscher zu den Untertanen (463A1-B5), dann auch am Verhältnis der Herrscher zu einander (463B6 f.) nach. Die Ausnahmeposition[6] »unserer« Polis soll, nach Sokrates' Ansicht, daraus hervorgehen, daß »in den anderen« (463B4, C10) Poleis die Herrscher sich zum Volke verhalten wie Herren zu Sklaven (δεσπότας, A8; δούλους, B5), während ihr Verhältnis in »unserer« Polis eines von »Erhaltern und Gehilfen« (B1) zu »Lohngebern und Ernährern« (B3; Schl.) sei.

Beide bisher genannten Texte haben gemeinsam, daß von einem Gegensatz die Rede ist, der zwar alle anderen, nicht jedoch »unsere« Polis kennzeichne; im ersten Text geht es um den Gegensatz zwischen Armen und Reichen, im zweiten um jenen zwischen Herren und Sklaven. Da beide Texte das Fehlen des jeweiligen Gegensatzes ausschließlich in »unserer« Polis auf die allein in dieser vorhandene Einheit beziehen, liegt es nahe, nach dem Zusammenhang beider Texte zu fragen: in beiden könnte der gleiche Gegensatz gemeint sein. Diese Möglichkeit soll jetzt anhand weiterer Texte geprüft werden.

Während seiner Beantwortung von Adeimantos' Frage (422A5 ff.) nach der Möglichkeit, »unsere« Polis zu verteidigen, sagt Sokrates, daß »unsere« Polis den in jeder angreifenden Polis vorhandenen Gegensatz zwischen Armen und Reichen (423A1) benutzen kann, indem sie sich die eine Partei gegen die andere zum Verbündeten macht: »so daß ... wenn ... du den einen der andern Macht und Reichtum gäbest oder auch ihre Mitglieder selbst, du immer viel Bundesgenossen haben wirst und wenig Feinde« (423A3-5, Schl.).[7] Das hier vorgeschlagene Verfahren ist deutlich: »unsere« Polis soll mit »vielen« Einwohnern der angreifenden Polis ein Bündnis gegen »wenige« Einwohner der angreifenden Polis eingehen. Da der Gegensatz zwischen »vielen« und »wenigen« (A5) in einem Zug mit jenem zwischen Armen und Reichen (A1) genannt wird, liegt es nahe, daß in beiden Fällen der gleiche Gegensatz gemeint ist.[8] Die vorhir formulierte Vermutung kann somit erweitert werden: das, nach Sokrates' Meinung, in *allen* Poleis die politischen Verhältnisse beherrschende Problem kann mit gleichem Recht als Gegensatz zwischen Reichen und Armen, zwischen Herren und Sklaven, und zwischen »wenigen« und »vielen« umschrieben werden.[9]

Wer mit diesen »wenigen« und »vielen« gemeint sind, wird in einem Abschnitt deutlich, in dem das Verhalten »unserer« Polis anderen grie-

chischen Poleis gegenüber besprochen wird (469B5 ff.): die Wächter sollten sich dessen bewußt sein, daß in der feindlichen Polis *nicht alle*, sondern *nur wenige*, die eigentlichen Urheber des Krieges, ihre Feinde sind, während *die Vielen* ihre Freunde seien: ὀλίγους ἀεὶ ἐχθροὺς τοὺς αἰτίους τῆς διαφορᾶς ... ὡς φίλων τῶν πολλῶν (471A12-B2).[10] Zwar könnte hier nicht mehr gemeint sein als der Gedanke, daß »wenige« (Einwohner)—und nicht: »*die* Wenigen«—die Urheber des Krieges sind; da Sokrates jedoch andererseits sagt, daß »*die* Vielen« (τῶν πολλῶν, B2) Freunde sind, liegt es nahe, daß er »*die* Wenigen« für die Urheber des Krieges hält. Eine solche Auffassung über die innenpolitischen Verhältnisse in den anderen griechischen Poleis würde Sokrates' Empfehlung entsprechen, immer mit *vielen* Armen gegen *wenige* Reiche zu kämpfen (423A1-5).

In diesem Abschnitt werden »(die) Wenigen« die »Urheber« (471A12; B4) eines Angriffs genannt; das vorgeschlagene Bündnis »unserer« Polis mit »den Vielen« in einer angreifenden Polis wäre somit nicht nur eine Frage der Taktik, wie 422D-423A (*oben*, S. 1), sondern auch eine der Gerechtigkeit. Da es schließlich nahe liegt, daß »(die) Wenigen« gerade dadurch die Urheber eines Krieges sein können, daß sie in einer angreifenden Polis die Herrscher sind, kann vermutet werden, daß in einer angreifenden Polis der Gegensatz zwischen »(den) Wenigen« und »den Vielen« mit jenem zwischen Herren und Sklaven (*oben*, S. 2) zusammenfällt.[11]

Auch hier scheint von einem in *allen* Poleis (471A10) vorhandenen Gegensatz die Rede.[12] Da vorher von Sokrates gesagt worden war, daß der *alle* Poleis beherrschende Gegensatz jener zwischen (vielen) Armen und (wenigen) Reichen ist (422E7-423A5), wird u.E. 471A-B bestätigt, daß es bei den Gegensätzen zwischen Herren und Sklaven, Wenigen und Vielen, Reichen und Armen stets um den gleichen Gegensatz gehen dürfte.

Ein Gegensatz zwischen »unserer« Polis einer- und *allen* anderen Poleis andererseits ist offensichtlich ebenfalls gemeint, wenn die Rückkehr der philosophisch erzogenen Wächter, von den Höhen der Erfahrung der »Idee des Guten« in die Niederungen der »Höhle« des Politischen, besprochen wird (520C-521B). Hier spricht Sokrates als seine feste Überzeugung (520D1-2) aus, daß es jener Polis am besten geht, in der Entzweiung möglichst weitgehend fehlt (ἀστασιαστότατα, 520D3; »most free from dissension«, Shorey); der innere Frieden soll möglich sein, wenn die Herrscher nicht an der Herrschaft interessiert sind; dieses Desinteresse sei möglich, falls sich eine Lebensweise finden lasse, die begehrenswerter sei als die Herrschaft: »Wenn du denen, welche regieren sollen, eine Lebensweise ausfindest, welche besser ist als das Regieren, dann kannst du es dahin bringen, daß der Staat wohl verwaltet werde« (520E4-521A2,

Schl.). Eine solche Alternative bietet nach Sokrates' Meinung ausschließlich die philosophische Lebensweise: »Kennst du nun ... eine andere Lebensweise, welche aus der bürgerlichen Gewalt weniger macht, als die der echten Philosophie?« (521B1-2, Schl.). Auf diese Philosophen-Herrscher geht Sokrates dann näher ein.

Die in der »wahren Philosophie« (521B2) erzogenen Herrscher, die als einzige zur Verachtung von Herrschaft in der Lage sind, nennt er »die wahrhaft Reichen« (521A3; vgl. 547B5-6; *unten*, 6.4), die reich an demjenigen seien, »woran der Glückselige reich sein soll, an tüchtigem und vernunftmäßigem Leben« (521A3-4, Schl.). Dieser Text scheint uns zwar zu implizieren, daß die anderen, nicht philosophisch erzogenen Herrscher—die Herrscher in allen anderen Poleis—, die »*scheinbar* Reichen« seien, jedoch wird das von Sokrates nicht ausgesprochen;[13] er sagt hier nur, daß die »Güter« für *alle* Herrscher—mit Ausnahme der in der »wahren Philosophie« erzogenen—das Motiv zur Herrschaft bilden: »Wenn aber Hungerleider und Arme an eigenem Gut an die öffentlichen Angelegenheiten gehen, in der Meinung von dort her Gutes an sich reißen zu müssen« (521A4-6, Schl.).[14]

Wenn die Herrscher in den anderen (letztlich: in *allen* anderen) Poleis die Herrschaft für das Mittel *par excellence* zum Reichtum halten, ist dies offenbar die Folge dessen, daß ihnen der allein von der »wahren Philosophie« geschenkte »wahre Reichtum« fehlt.[15] Daß die Herrschaft von allen nicht philosophisch Erzogenen für die begehrenswerteste Lebensweise gehalten wird (521B1-2; vgl. 619B7-8, C6-D1), hat zur Folge, daß alle herrschen wollen und miteinander um die Herrschaft kämpfen: »denn wenn das Herrscheramt ein vielbegehrter und umstrittener Beruf ist, so führt das zu einheimischem und innerem Krieg, der die Urheber selbst wie auch den übrigen Staat ins Verderben stürzt« (521A6-8, Apelt).[16] Gegenüber dem ἄριστα καὶ ἀστασιαστότατα οἰκεῖσθαι (520D3-4; »am besten und ruhigsten verwaltet werden«, Schl.) »unserer« Polis steht der Bürgerkrieg (ἔνδον πόλεμος, 521A7-8) und das »Verderben« (521A8) im Fall der anderen Poleis (vgl. ἐν μόνῃ γὰρ αὐτῇ, 521A2; »in einem solchen allein«, Schl.), als Folge dessen, daß in den anderen Poleis die Herrschaft als das brauchbarste Mittel zu den »Gütern« gilt und deshalb umkämpft wird (A5-6).

Der zuletzt besprochene Text (520C-521B) ergänzt gewissermaßen die vorher erwähnten: bisher war nur davon die Rede, daß ein, offenbar in allen anderen Poleis vorhandener, Gegensatz zwischen Armen und Reichen, Vielen und Wenigen, Sklaven und Herrschern von »unserer« Polis benutzt werden könnte, falls sie von einer dieser Poleis angegriffen werden sollte; 520C-521B wird deutlich, daß es sich nicht um einen verborgenen Gegensatz handelt, der in geschickter Weise ans Licht zu bringen

wäre, sondern um einen schon offenen und sogar dauerhaften politischen Konflikt, der die Verhältnisse in allen anderen Poleis entscheidend prägt,[17] wobei es sich um eine Problematik handelt, die ohne die »wahre Philosophie« nicht gelöst werden kann.

Ein weiteres *allgemeines* Urteil über die politische Realität findet man schließlich, wenn Sokrates den berühmten[18] Vorschlag, die Philosophen zu Herrschern oder aber die Herrscher zu Philosophen werden zu lassen (473B4 ff.; *unten*, Kap. 6), begründet: »Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber sich aufrichtig und gründlich mit Philosophie befassen, und dies beides in eins zusammenfällt, politische Macht und Philosophie« (473C11-D3, Apelt); dieser Vorschlag wird damit begründet, daß es ohne das Zusammenfallen von Herrschaft und Philosophie »kein Ende des Unheils für *die* Staaten, ja ... auch nicht für das Menschengeschlecht überhaupt« (D5-6, Apelt) gebe.[19] Der *allgemeine* Charakter dieser Behauptung wird in einem Satz bestätigt, den Sokrates bei der Begründung seines Vorschlages ausspricht: »Aber dies ist es eben, was mir schon lange Bedenken macht zu reden, weil ich sehe, wie es gegen aller Menschen Meinung angeht. Denn es geht schwer einzusehen, *daß in einem andern* (scl. Staat) *keine Glückseligkeit sein kann*, weder für den Einzelnen noch für das Ganze« (473E3-5, Schl.). Daß Sokrates' Urteil über die politischen Verhältnisse in den (bisher) bestehenden Poleis als generalisierendes gemeint ist, wird zuletzt wohl auch von einer Frage des Adeimantos bestätigt: »Was hat es denn für einen Sinn zu sagen, nicht eher würden die Staaten über das Unheil hinauskommen, als bis in ihnen die Philosophen zur Herrschaft gelangten?« (487E1-3, Apelt).

Wenn der politische Sinn der Herrschaft gerade der Philosophen im Abschnitt 520C-521B erkennbar wird (*unten*, 6.4), ist es nicht nur wahrscheinlich, daß die κακῶν παῦλα (473D5; »Erholung von dem Übel«, Schl.) die Folge dessen ist, daß die Philosophen—als nicht an der Herrschaft als Mittel zu den »Gütern« Interessierte—sich an dem allgemeinen Kampf um die Herrschaft nicht beteiligen werden, sondern auch, daß diese Philosophen, gerade weil für sie Herrschaft kein Mittel zu den Gütern ist,[20] diese Herrschaft, wenn sie ihnen denn anvertraut wird, in einer solchen Weise ausüben werden, daß gerade *ihre* Herrschaft für die Untertanen akzeptabel wird;[21] dadurch würde zum ersten Male in einer Polis ein dauerhaftes Ende des Kampfes um die Herrschaft möglich.

Mit obenstehendem Satze greifen wir auf später (Kap. 6) zu Besprechendes voraus. An dieser Stelle beschränken wir uns auf die Hypothese, daß der Vorschlag, den Philosophen die Herrschaft zu überlassen, auf jenes Problem bezogen werden soll, das nach Sokrates' Meinung die politische Realität *aller* Poleis beherrscht: der Gegensatz zwischen Armen und

Reichen, Sklaven und Herren, Vielen und Wenigen, der sich in den Poleis als ständiger und unlösbar scheinender, Einheit einer Polis verhindernder und ihr Fortbestehen gefährdender Kampf um die Herrschaft als Mittel zu den Gütern äußert; Sokrates meint, in der Herrschaft der Philosophen das Mittel zur endgültigen[22] Lösung dieses Problems gefunden zu haben.

1.2 Ursache der allgemeinen Zerrissenheit der Poleis

Die Ursache der allgemeinen Zerrissenheit der Poleis ist *oben* (1.1) angedeutet worden: der die Poleis beherrschende und sie zerstörende (521A8) Kampf um die Herrschaft hängt mit der Meinung jener, die herrschen wollen, zusammen, man könne sich durch die Herrschaft bereichern (521A4-6). Da schon *Staat* III von Konflikten zwischen den Bürgern der gleichen Polis, aber auch von der Ursache solcher Konflikte die Rede ist, soll jetzt die Frage beantwortet werden, ob es sich *Staat* III um die gleiche politische Problematik wie z.B. 520C-521B handelt, sodaß die in III genannte Ursache des Konfliktes auch für die Ursache der an anderen Stellen erwähnten Zerrissenheit der Poleis zu halten wäre.

Gegen Ende von III (416A2-417B8) wird von Sokrates dargestellt, wie die Wächter der bis dahin von ihm entworfenen Polis zu einer Gefahr für ihre Mitbürger werden könnten; auf diese Gefahr geht er ein, nachdem schon vorher (375B9 ff.) die Erziehung der Wächter dargestellt worden ist als eine, die vor allen Dingen zu verhindern hat, daß die Wächter für die Mitbürger gefährlich werden (*unten*, 3.1).[23] In welchem Ausmaß die Polis gerade von den *Wächtern* gefährdet wird, macht Sokrates deutlich, wenn er seine Vorschrift zu den Wohnungen der Wächter—sie sollten jene von Soldaten und nicht jene von »Erwerbsleuten« sein: οἰκήσεις ... στρατιωτικάς γε, ἀλλ' οὐ χρηματιστικάς, 415E8-9—begründet: es wäre »das Aergste und Schmählichste von allem« (δεινότατον ... πάντων, 416A2-3; Schl.), wenn Hunde—mit ihnen sind die Wächter seit 375A2 gelegentlich verglichen worden—»Wölfen ähnlich werden« (ἀντὶ κυνῶν λύκοις ὁμοιωθῆναι, 416A6-7; Schl.); eine solche Entwicklung hält Sokrates zweifellos aufgrund der militärischen Ausnahmeposition der Wächter für möglich, sind sie doch die einzigen Bewohner, die sich auf die στρατιωτικὴ τέχνη verstehen (374A1-E3): »Muß man also nicht auf alle Art verhüten, daß die Gehilfen, als die Stärkeren, es mit den Bürgern ebenso machen, und nicht wohlwollenden Bundesgenossen, sondern wilden Tyrannen gleichen?« (416B1-3; vgl. διὰ δύναμιν, 466C1; Apelt).[24] Sokrates versichert, daß die Erziehung der Wächter, wenn auch nicht die bis dahin entwickelte (416B5-C3),[25] die wichtigste Garantie gegen eine solche Wandlung der Wächter von »Hunden« zu »Wölfen«, von Bundes-

genossen zu Despoten (B3) sein wird, eine Wandlung, die von ihm als ein auf die Mitbürger bezogenes κακουργεῖν (416D1, vgl. A6; »gegen die andern Bürger zu freveln«, Schl.; »sich gegen die übrigen Bürger zu vergehen«, Apelt) bezeichnet wird.

Die »Rettung« von Polis und Wächtern erwartet Sokrates davon, daß die Wächter nicht allein weder Häuser noch Land, sondern vor allem auch weder Gold noch Silber werden besitzen dürfen (416D3-417A5): οὕτω μὲν σῴζοιντό τ' ἂν καὶ σῴζοιεν τὴν πόλιν (417A5-6).[26] Wenn die Wächter trotz dieser Vorschriften Land, Häuser, Gold und Silber erwerben, werden sie »aus Wächtern zu Ökonomen und Bauern« (A7-8), »aus Bundesgenossen zu verhaßten Despoten ihrer Mitbürger« (B1-2); das habe zur Folge, daß die Wächter ihr Leben lang »hassen und gehaßt, bedrohen und bedroht werden« (B2-3), die inneren Feinde mehr als die äußeren werden fürchten müssen, wobei sie zusammen mit den übrigen Bürgern »dicht am Rande des Verderbens hinlaufen« (B5-6; Apelt).

Ein Vergleich der in III dargestellten Zerrissenheit einer Polis, in der die Herrscher gleichzeitig Chrematisten sind, mit der in VIII-IX dargestellten »Verfallsreihe der Verfassungen« zeigt, daß der Abschnitt 415E-417B nicht nur von der Timokratie, als erster Staatsform nach der Aristokratie (547B ff.), sondern auch von der Oligarchie (oder Plutokratie), als zweiter Staatsform nach der Aristokratie (550C8 ff.), her erläutert werden muß. Die Timokratie geht, nach VIII, dadurch aus der Aristokratie hervor, daß die Wächter, da ein Teil von ihnen die in III dargestellten Vorschriften nicht länger befolgen kann und will (547B3-4), Häuser und Land, wenn auch noch nicht Gold und Silber, erwerben (547B8-C1). Die politische Folge schon dieser Änderung[27] ist, daß die anderen, bisher freien Einwohner der Polis zu Sklaven der bisherigen Wächter werden (547C1-4), die damit selbst zu deren »Despoten« werden; diese Entwicklung entspricht der in III dargestellten.[28]

Auch nachdem die den Wächtern zwar Häuser und Land, jedoch immer noch nicht Gold und Silber erlaubende Timokratie als Kompromiß (547B8, D2) zwischen Aristokratie und Oligarchie zustande gekommen ist, bleibt die Begierde nach eigenem Gold und Silber bei den Herrschern bestehen: diese bewirkt, daß die timokratischen Herren heimlich Goldvorräte bilden (548A6-8; 550D9-10) und mit der Zeit nicht länger Tapferkeit, sondern Reichtum zur Grundlage des Prestiges—und damit der Berechtigung zur Teilhabe an der Herrschaft—machen (551A1-B6). Erst von der jetzt entstehenden, aus der alleinigen Schätzung des Reichtums hervorgehenden Oligarchie sagt Sokrates, die Polis sei nicht länger eine, sondern zwei, eine der Armen und eine der Reichen (551D5-6);[29] erst von dieser (oligarchischen) Polis sagt er, daß die zwei Einwohnergruppen einander stetig bedrohen: »indem Arme und Reiche ... beständig wide-

reinander im Anschlag liegen« (ἀεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλοις, 551D7; Apelt); gerade dieses Wort (ἐπιβουλεύοντας) war III benutzt worden, um die Folgen der gleichzeitigen Ausübung von Chrematistik und Stratiotik/Politik zu bezeichnen (417B2-3).

Die Darstellung der Oligarchie in VIII als jener Staatsform, in der die Polis der Reichen und jene der Armen einander bedrohen, entspricht dem *oben* (1.1) erwähnten Gegensatz, der nach den ausdrücklichen Worten des Sokrates in IV in *allen* Poleis vorhanden ist (422E).

Da die von Sokrates III-IV gegebenen Vorschriften verhindern sollen, daß der in allen Poleis bestehende Gegensatz auch in der »guten Polis« entstehen könnte (*unten*, S. 131 f.), darf man wohl annehmen, daß Sokrates die Ursachen dieses Gegensatzes zu kennen meint. Die kurze Besprechung der Vorschriften von III (*oben*, S. 6-7; *unten*, 4.1) und ihr Vergleich mit VIII dürften glaubhaft gemacht haben, daß das 415E9 ff. gemeinte richtige Verhältnis von Wächtern zu ihren Mitbürgern von Sokrates für die wichtigste Voraussetzung zur Vermeidung der Entzweiung gehalten wird.

Der Vergleich von III mit der Darstellung von Timokratie und Oligarchie in VIII hat vorläufig (vgl. *unten*, 4.4) bestätigt, daß der alle Poleis beherrschende Gegensatz zwischen Armen und Reichen (422E9) letztlich darauf zurückgeht, daß in allen Poleis die jeweiligen Herrscher ihre Herrschaft als Mittel zu den eigenen Interessen (Gold und Silber, Häuser und Land) benutzen. Die, allein in der Aristokratie der »guten Polis« fehlende, Kombinierung von militärischer und politischer Kunst einer- und Chrematistik andererseits ist wohl auch nach VIII für die Ursache dieses Problems zu halten; jedoch wird schon in VII (*oben*, S. 3-4) deutlich, daß diese Kombinierung die Folge dessen ist, daß die Menschen im allgemeinen eine falsche Vorstellung von »dem Guten« haben. Deshalb ist das von Sokrates angestrebte richtige Verhältnis der zwei »Künste« zwar eine notwendige Bedingung für die Lösung der Problematik, erfordert dieses Verhältnis jedoch seinerseits das richtige Verhältnis der Herrscher zu »dem Guten«; vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß Sokrates schon in III die *richtige* Erziehung der Wächter für das angemessenere Mittel zur Trennung von στρατιωτική und χρηματιστική τέχνη hält als die von ihm in III gegebenen Vorschriften (*unten*, Kap. 4 und 6).

1.3 Einheit als Zweck von Sokrates' Vorschriften zur Einrichtung der Polis

Wenn in *Staat* V, im Anschluß an die Darstellung der »zweiten Welle« (*unten*, Kap. 5) gefragt wird, ob der gemeinsame Besitz von Frauen und Kindern mit der bisher entworfenen Verfassung in Einklang stehe,[30] spricht Sokrates in Zusammenhang mit der Einrichtung der Polis aus-

drücklich von einem »größten Gut« und einem »größten Übel«: »Ist nun der Anfang zur Verständigung nicht der, daß wir uns fragen, was wir für die Gestaltung eines staatlichen Gemeinwesens als das größte Gut anzusehen haben, auf das der Gesetzgeber als auf sein Ziel hinblicken muß, und was als das größte Übel ...?«[31] Zuerst beschreibt Sokrates das »größte Übel«: »Kennen wir nun ein größeres Übel für den Staat als dasjenige, welches ihn zerreißt und ihn zur Vielheit macht anstatt zur Einheit?«[32] Nach der früheren (*oben*, S. 1 ff.) Darstellung des alle Poleis beherrschenden Gegensatzes zwischen Reichen und Armen, der die Poleis nur in erster Instanz in nur zwei Poleis zerschneide, da die in dieser Weise entstehenden Poleis selbst wieder »sehr viele« (423A2; vgl. 422E8) seien, liegt es nahe, daß die gleiche politische Problematik gemeint ist, wenn jetzt als die Wirkung des »größten Übels« genannt wird, daß es die Polis »zur Vielheit anstatt zur Einheit« macht.

Bei der anschließenden Beschreibung dessen, was das »größte Gut für die Einrichtung der Polis« (462A3-4, vgl. A9-B2) genannt wird, wird deutlich, daß die Einheit der Polis nicht etwa nur eine Folge dessen ist, daß die »gute Polis« im Hinblick auf irgendeinen anderen Zweck[33] eingerichtet worden wäre: an *erster* Stelle kommt es bei der Einrichtung der Polis auf ihre Einheit an, wie aus Sokrates' Frage »Kennen wir nun ... ein größeres Gut als das, welches ihn (den Staat) eng verbindet und zu *einem* macht?« (462B1-2, Apelt) hervorgeht.[34] Die Behandlung der »philosophischen Erziehung« der Wächter (*unten*, 6.5) wird zeigen, daß die (Erfahrung der) »Idee des Guten« letztlich für die Bedingung der Möglichkeit der Einheit der Polis zu halten ist; in V beschränkt Sokrates sich auf den Nachweis dessen, daß die »Frauen- und Kindergemeinschaft« (*unten*, 5.2.2.3) tatsächlich die »Gemeinschaft von Lust und Leid« (λύπης τε καὶ ἡδονῆς κοινωνία, 464A6) bewirkt, die hier deshalb das »größte Gut für die Polis« (464B5) genannt wird, weil sie verhindert, daß die Wächter »den Staat ... auseinanderreißen« (464C7, Apelt).

Da die »zweite Welle« zu ihrer Ermöglichung die »dritte Welle« (Herrschaft der Philosophen; *unten*, 5.2.2.8; 6.4.1) voraussetzt, scheint es uns möglich, daß das »gut Sein« der »Gemeinschaft von Lust und Leid« der »zweiten Welle« durch die Nähe zur »Idee des Guten« der »dritten Welle« bedingt ist; insofern andererseits eine beliebig scheinende Einrichtung wie die »Frauen- und Kindergemeinschaft«, die als Ursache der »Gemeinschaft von Lust und Leid« die Ursache des »größten Gutes für die Polis« (464B1-6) ist, auch selbst das »größte Gut« genannt wird (457D7), wird doch auch erkennbar, wie wichtig für Sokrates die Einheit der Polis als solche ist: hier gilt die Ursache wohl besonders deshalb als »gut«, weil ihre Folge für »gut« gehalten wird; die »Frauen- und Kindergemeinschaft« wird hier als Einrichtung der Polis akzeptiert, da sie Entzweiung

zwischen den Wächtern selbst (465A2-3, B5), und dadurch auch zwischen den verschiedenen Gruppen der Einwohner (465B8-10; vgl. 464C5-D5), vorbeuge.

Die »Gemeinschaft von Lust und Leid« wird somit auf der politischen Ebene als das »größte Gut für die Polis« betrachtet: sie ist, als Ergebnis der »zweiten Welle«, deshalb von besonderem Wert, weil ohne sie die Einheit der Polis unerreichbar bliebe. Auf der Ebene der Philosophie wird sich freilich zeigen, daß dieses Mittel zur Einheit der Polis seinerseits allein durch die Erkenntnis der »Idee des Guten« ermöglicht wird. Vor diesem Hintergrund ist es nicht auszuschließen, daß die Einheit der Polis dem Sokrates besonders deshalb als »gut« gilt, weil sie in einem Begründungszusammenhang steht, der auf die »Idee des Guten« zurückgeht.[35]

Neben diesem ontologischen Zusammenhang soll berücksichtigt werden, daß Sokrates die eventuelle Einführung der Herrschaft der Philosophen (»dritte Welle«, *unten*, Kap. 6) damit begründet, daß ohne diese Herrschaft die κακῶν παῦλα (473D5; »Erholung von dem Übel«, Schl.; »Ende des Unheils«, Apelt) weder für die Poleis noch für ihre Einwohner möglich sei (*oben*, 1.1). Da ein solches Argument wohl auch das Interesse der Nichtphilosophen an der Herrschaft der Philosophen zeigen soll, muß angenommen werden, daß die hier gemeinten »Übel« auch von den Nichtphilosophen als *Übel* erfahren werden: die Herrschaft der Philosophen wäre sonst den Nichtphilosophen nicht zumutbar; von besonderer Bedeutung scheint uns, daß Sokrates die *Realität* des *Schmerzes* der Nichtphilosophen ausdrücklich anerkennt.[36] Da die Herrschaft der Philosophen auch weiter im Hinblick auf die Einheit der Polis begründet wird (*unten*, 1.6), scheint uns kein Grund vorhanden, die Wendung κακῶν παῦλα auf Anderes als die das Gespräch II-IX prägende politische Problematik zu beziehen.[37]

Es sind im Abschnitt 1.3 einige Argumente für die Hypothese gegeben worden, daß die Einheit der Polis der Zweck von Sokrates' Vorschriften im *Staat* zur Einrichtung der »guten Polis« sein dürfte; es wurde erkennbar, daß das »gut Sein« dieser Einheit erst in einem weiteren, ontologischen Zusammenhang verständlich werden dürfte. Auf die Frage nach der Beschaffenheit dieser Einheit der Polis enthalten die bisher erwähnten Texte nur insofern eine Antwort, als ihr inhaltlicher Zusammenhang mit Sokrates' früheren Äußerungen zur Einheit der Polis (*oben*, 1.1) nahelegt, daß die Einheit der Polis in Zusammenhang mit der Problematik des Verhältnisses von Armen und Reichen steht.[38] Die Frage nach der Beschaffenheit der Einheit der Polis soll erst später (*unten*, 5.2.2.4-5) beantwortet werden; hier beschränken wir uns auf die Vermutung, daß die Einheit der Polis als das durch die Trennung von χρηματιστική und

στρατιωτική τέχνη (415E9) ermöglichte Fehlen des Konfliktes zwischen reichen Herrschern und armen Untertanen vorgestellt werden soll.

1.4 *Die Bedeutung der Trennung von Wächtern und Chrematisten für die Einheit der Polis*

Da das Problem, das nach Sokrates' Aussage (1.1) alle Poleis beherrsche, sich als relativ einfach darstellbar erwies (1.2), wundert es nicht, daß auch die Lösung in erster Instanz einfach scheint: das Verbot der Kombinierung von militärisch-politischer und finanziell-ökonomischer Tätigkeit in der gleichen Person, dahingehend, daß ein Einwohner der »guten Polis«, der Chrematist ist, niemals Wächter werden darf, während ein Wächter zwar Chrematist werden kann, dann jedoch auf keinen Fall länger Wächter bleiben darf.[39] Für dieses Verbot werden wir in vorliegender Arbeit die Formel »Trennung von Wächtern und Chrematisten« benutzen. In der »guten Polis« des *Staat* ist jeder Einwohner Chrematist, der für seine Tätigkeiten bezahlt wird; in diesem Sinne sind *alle* berufstätigen Einwohner der »guten Polis«, mit der alleinigen Ausnahme der Wächter, Chrematisten. Daß die Wächter keine Chrematisten sind, bedeutet somit, daß sie für ihren Beitrag zum Wohl der Polis nicht *bezahlt* werden, bedeutet jedoch nicht, daß sie auf die finanziell-ökonomische Seite der Polis keinen Einfluß hätten.[40]

Daß militärisch-politische und finanziell-ökonomische Tätigkeit nicht von den gleichen Personen verrichtet werden dürfen, wird zwar erst 415E9-421C7 ausgesprochen,[41] war jedoch schon früher im Gespräch vorbereitet worden. Von großer Bedeutung für den Gedanken der Trennung von Wächtern und Chrematisten ist die Techne-Analyse in I.[42] Dieser Analyse zufolge gibt es eine von *allen* Technitai ausgeübte »Lohnkunst«[43] (μισθωτική, 364B1, 8; μισθαρνητική τέχνη, 346B10, D4), die dadurch, daß sie immer zusammen mit der spezifischen — nicht dem Interesse des Techniten selbst, sondern jenem des Gegenstandes seiner Techne dienenden — Techne ausgeübt wird, bewirkt, daß der Technites erst zur Ausübung seiner Techne gewillt ist: »Der Nutzen aber durch Lohnerwerb ... wird den Künstlern zuteil dadurch, daß sie nebenher« (neben der Haupttätigkeit) »sich auch der Lohnkunst befleißigen. ... Wenn aber nun der Lohn ausbleibt, hat dann der Künstler auch nur den geringsten Nutzen von seiner Kunst? ... So viel also ... ist doch nun klar, daß keine Kunst und keine Herrschaft das ihr selbst Nützliche schafft; sondern ... eine jede schafft und verordnet das dem Beherrschten Nützliche ... Aus diesem Grunde ... behauptete ich denn auch vorhin, daß niemand Lust habe freiwillig zu regieren und sich mit der Heilung fremder Leiden abzugeben, sondern Lohn verlange ... Daher also ... muß denen,

die sich entschließen sollen zu regieren, ein Lohn zuteil werden« (346C9-347A5, Apelt).

Von dieser »Lohnkunst« bis zur Bezeichnung »Chrematistik« ist es nicht weit: die Worte οὔτε χρημάτων ἕνεκα ἐθέλουσιν ἄρχειν οἱ ἀγαθοὶ οὔτε τιμῆς (347B5-6; »Deshalb mögen die Männer von guter Gesinnung weder um des Geldes noch um der Ehre willen regieren«, Apelt) zeigen, daß zwar mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß manche Menschen weder Geld noch Ehre als Lohn (für die Ausübung der Kunst) der Herrschaft hinnehmen werden, jedoch ist es wahrscheinlich, daß im Fall der anderen Künste nicht Ehre, sondern *Geld* für den üblichen Lohn zu halten ist.[44] Daß Sokrates jene Kunst, ohne welche keine der spezifischen Künste ausgeübt zu werden pflegt, hier nicht χρηματιστική nennt, sondern μισθωτική, μισθαρνητική, hängt damit zusammen, daß auch die Besten (347A10; vgl. B1, 6; C6) ihre Kunst (Herrschaft in der Polis) zwar nicht ohne Belohnung ausüben, jedoch weder Geld noch Ehre als Belohnung akzeptieren wollen.[45] Sokrates spricht von einem Lohn der Besten, der für die edelsten Männer bestimmend ist, wenn sie sich dazu entschließen, die Regierung zu übernehmen (347A4—5, Apelt). Die Chrematistik ist folglich nur ein Teil einer umfassenderen Misthotik, zu der auch eine, nicht näher bezeichnete, Kunst gehören muß, die nicht-finanzielle Belohnungen (347A—D) benutzt. Diese Unterordnung der Chrematistik unter die Misthotik ermöglicht es Sokrates später, von einem Lohn (μισθός, 416E2; 420A2) der Wächter zu sprechen, ohne daß die Wächter dadurch zu *Chrematisten* würden.[46]

Von der Trennung von Wächtern und Chrematisten ist, während der Behandlung der neu entworfenen Polis, 397E zum ersten Mal die Rede. Bisher war es selbstverständlich gewesen, daß *alle* arbeitenden Einwohner für ihren Beitrag zum Wohl des Ganzen entlohnt wurden (371B-C), also, im Sinne der Techne-Analyse von I, die μισθωτικὴ τέχνη mit ihrer jeweiligen spezifischen Techne kombinierten; insofern noch nicht von Einwohnern die Rede war, die χρήματα als Belohnung ablehnten, war das Chrematist-Sein *aller* Technitai dieser Polis vorausgesetzt worden. Wenn die Wächter in die Polis aufgenommen werden (373E ff.), wird das Prinzip der Arbeitsteilung, »ein Mann, eine Techne«,[47] auf sie nicht anders als auf die bisherigen Bewohner angewandt. Zwar wird für die Wächter gleich eine Ausnahmesituation geschaffen, sofern *ihre* Kunst wichtiger sei als die der anderen (374C2-3) und deshalb auch mehr als die der anderen von Spezialisten ausgeübt werden solle (D8-E2), jedoch ist hier von einer Ausnahmesituation der Wächter in *finanzieller* Hinsicht noch nicht die Rede.

Daß das militärische »Monopol« der Wächter, als Folge der Arbeitsteilung, die Wächter zu einer potentiellen Gefahr für die Polis macht—was

unmittelbar erkannt wird, wenn sie thematisiert werden (375B9 ff.)—, ist entscheidend für den Inhalt der Vorschriften zu ihrer Erziehung (*unten*, 3.1) und ist wohl auch der Grund dessen, daß gerade und ausschließlich die Erziehung der *Wächter* besprochen wird. Dennoch wird erst 415E ff. deutlich, daß ihre Gefährlichkeit für die Polis mit finanziell-ökonomischen Motiven zusammenhängt: bis dahin hätte es scheinen können, als ob allein ihr Temperament, ihre »Wildheit«[48] sie für Mitbürger und Polis gefährlich mache.[49]

In der Entfaltung der finanziell-ökonomischen Aspekte einer möglichen Gefährdung der Polis durch die Wächter nimmt 397E eine Schlüsselstellung ein: »Deshalb wird man auch in keiner anderen Stadt es so finden wie in der unsrigen, daß der Schuster nur Schuster und nicht außerdem auch noch Steuermann ist, und daß der Landwirt Landwirt und nicht außerdem auch noch Richter ist, *und der Kriegsmann Kriegsmann und nicht außerdem auch noch Erwerbsmann,* und so durchweg« (397E4-8, Apelt; Kurs.v.u.).[50] An dieser Stelle wird zum ersten Mal erkennbar, daß die Wächter in *finanziell-ökonomischer* Hinsicht eine *Ausnahme* bilden werden, da sie, als einzige Einwohner, nicht auch Chrematisten werden sein dürfen. Dies bedeutet, daß hier die Zweiteilung der Polis in Wächter und Chrematisten, welche Zweiteilung freilich gerade ihre Einheit ermöglichen soll, vorbereitet wird. An *diesem* Punkt des Gesprächs fehlt jedoch noch jeder Anlaß zu dieser Zweiteilung; mit Recht ist darum von Foster[51] Sokrates' Behauptung kritisiert worden, die (finanziell-ökonomische) Ausnahmeposition der Wächter wäre allein die Folge der Anwendung des bisher auf alle Einwohner der «guten Polis» angewandten Prinzips der Arbeitsteilung auch auf die Wächter selbst.

Die Zweiteilung der Polis, in Wächter und Chrematisten, hat nicht nur nach *Staat* IV Folgen für das Gespräch (*unten*, S. 137 f.), sondern ist auch nach *Staat* VIII von großer Bedeutung (*unten*, S. 174); die Interpretation von VIII wiederum macht wahrscheinlich, daß diese Zweiteilung schon in dem berühmt-berüchtigten »Mythos von den Erdgeborenen« (414B8-415D6) vorausgesetzt ist (*unten*, 1.5).

Gegen Sokrates' Vorschriften zur Trennung von Wächtern und Chrematisten[52] erhebt Adeimantos den Einwand, daß Sokrates die Wächter nicht sehr glücklich mache, »und zwar durch ihre eigene Schuld; denn ihnen gehört ja doch recht eigentlich die Stadt, und doch ziehen sie keinen Vorteil von ihr wie andere, die Ländereien besitzen und sich schöne und große Häuser bauen ... und, was du eben hervorhobst, Gold und Silber ihr eigen nennen sowie alles, was man sich gewöhnlich im Besitze derer denkt, die glücklich sein sollen« (419A3-9, Apelt). Auf diesen, das Glück der *Wächter* zentral stellenden, Einwand antwortet Sokrates, es gehe ihm nicht darum, die *Wächter* möglichst

glücklich zu machen, sondern darum, ihr Leben derart einzurichten, daß sie ihren Beitrag zum Glück der Polis *insgesamt* leisten (420B3 f.).[53]

Von besonderer Bedeutung für die Trennung von Wächtern und Chrematisten sind Sokrates' Worte, daß es zwar im Fall der »anderen« (421A2) Einwohner weniger folgenreich ist, wenn sie—unter dem Einfluß des Wohlstandes (420E; vgl. 422A)—ihre jeweilige Techne weniger gut ausüben, daß es jedoch im Fall der Wächter für die Polis entscheidend ist, ob sie *wirklich* Wächter sind oder aber dies nur scheinen und in Wirklichkeit, unter dem Einfluß der materiellen »Eudämonie«, zu κακοῦργοι (»Verbrechern«, 421B1; vgl. 416A6, D1) werden: »Aber bei den anderen macht das weniger aus. Denn wenn ein Schuhflicker nichts taugt ... so hat es damit für die Stadt keine Not. Aber wenn Wächter der Gesetze und der Stadt dies nicht wirklich sind, sondern nur dem Scheine nach, so ist das offenbar der völlige Ruin für die Stadt, wie sie andererseits die einzigen sind, die die Treffsicherheit haben, die zum Wohlergehen und zur Eudaimonie führt« (421A2-8).[54]

Dieser Aussage zufolge ist das Verhalten der Wächter entscheidend nicht allein für das Glück (εὖ οἰκεῖν, εὐδαιμονεῖν, 421A7) der Polis, sondern auch für ihren eventuellen Untergang (ἀπολλύασιν, 421A6; vgl. ὄλεθρον, 417B5). Welche dieser Möglichkeiten verwirklicht wird, hängt davon ab, wie das Leben der Wächter eingerichtet wird: wenn er, sagt Sokrates, das—gemäß Adeimantos' Einwand (419A1 ff.) materiell verstandene—Glück der Wächter zum unmittelbaren Zweck seiner Vorschriften machen würde, so würde er die Wächter »alles andere als Wächter machen« (εὐδαιμονίαν ..., ἢ ἐκείνους πᾶν μᾶλλον ἀπεργάσεται ἢ φύλακας, 420D6-E1); dadurch würden die Wächter zu κακοῦργοι τῆς πόλεως (421B1), was den »Untergang« (421A6) der »guten Polis« bedeuten müßte.

Sokrates' ausführliche Antwort auf den von Adeimantos vorgebrachten[55] Einwand soll als Erläuterung seiner These verstanden werden, daß Wächter und Chrematisten durchweg getrennt bleiben sollen. *Staat* III hatte das Verbot des Besitzes, im Fall der Wächter (416D3-417B9), von Häusern, Land, Gold und Silber die Funktion, Sokrates' Behauptung zu erläutern, daß die Wohnungen der Wächter jene von Soldaten, nicht die von Chrematisten sein sollten (415E9). Nachdem die Folgen dieser Trennung für die Lebensumstände der Wächter erläutert worden waren (416D3-417A5), wurden anschließend (417A6-B6) die politischen Folgen der Aufhebung dieser Trennung beschrieben.[56] Der dann von Adeimantos erhobene Einwand, der von Sokrates sogar noch radikalisiert wird,[57] gilt den Folgen dieser Trennung; Adeimantos will für die Wächter genau das, was Sokrates ihnen im Rahmen der Trennung vorenthalten will: ἀγρούς ...οἰκίας ... καλὰς καὶ μεγάλας ... πρέπουσαν

κατασκευήν ... χρυσόν τε καὶ ἄργυρον (»Ländereien ... schöne und große Häuser, eine dementsprechende Ausstattung für dieselben ... Gold und Silber«, 419A5-420A1, Apelt).[58]

Sokrates' Antwort, daß er, wenn er das von Adeimantos Geforderte täte, die Wächter »alles andere als Wächter machen« würde (420D6-E1)—vielmehr komme es darauf an, die Wächter »wahrlich Wächter« sein zu lassen: Menschen, die »der Polis möglichst wenig Schaden zufügen«[59]—, ist eine Wiederholung des Gedankens, mit dem 415E f. die Trennung von Wächtern und Chrematisten begründet worden war: man sollte verhindern, daß »Hunde zu Wölfen« (416A2-7) werden; Wächter sollten Wächter bleiben (416C7-8); das beinhaltete dort, daß Wächter nicht dazu übergehen dürfen, sich gegen die anderen Bürger zu vergehen» (κακουργεῖν .. περὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, 416D1; vgl. A6; 421B1). Offenbar ist die Trennung von Wächtern und Chrematisten von 415E9 bis 421C durchgehend Gegenstand des Gesprächs.[60]

Daß die Trennung von Wächtern und Chrematisten für die Erhaltung der »guten Polis« von der größten Bedeutung ist, wird dann in einem Abschnitt erkennbar, in dem die politische Bedeutung der kurz vorher (432D2-433B4) auf die Arbeitsteilung[61] zurückgeführten δικαιοσύνη / Gerechtigkeit besprochen wird. Wie schon bei Sokrates' Antwort auf Adeimantos' Einwand (421A2-8) wird auch hier die nur geringe politische Bedeutung des Verhaltens von Chrematisten erkennbar;[62] jetzt geht es um die Beschränktheit der politischen Bedeutung ihres Verhaltens, solange sie sich auf jene Tätigkeiten beschränken, die der Klasse der Chrematisten *insgesamt* erlaubt sind; wenn der Zimmermann Schuster wird, oder umgekehrt (434A3-4), oder wenn er beide Technai zur gleichen Zeit ausübt (A5-6), so soll das politisch nahezu irrelevant sein: »glaubst du, daß all solcher Tausch in Dingen, die nicht das Herrscheramt betreffen, der Stadt großen Schaden bringe? - Durchaus nicht« (Apelt).[63]

Als äußerst gefährlich (ὄλεθρος, 434B7) für die Polis gilt es dagegen, *erstens* wenn der »Chrematist seiner Natur nach« (434A9-B1) zum Soldaten werden, *zweitens* wenn ein ungeeigneter Soldat (434B4) zum Wächter werden, *drittens* wenn ein Einwohner diese drei Tätigkeiten (Chrematist, Soldat, Wächter) gleichzeitig ausüben sollte (434A9-B7). Der Wechsel (μεταβολή, 434B7) von einer niedrigeren Klasse zur nächsthöheren ist im Fall der Chrematisten unbedingt verboten[64] und dem Soldaten nur erlaubt, wenn er sich zur höheren Aufgabe des Wächters eignet; andernfalls gilt sowohl der Wechsel[65] vom Chrematisten zum Soldaten als vom Soldaten zum Wächter als ὄλεθρος τῇ πόλει, μεγίστη βλάβη τῇ πόλει, κακουργία μεγίστη (434B7-C4; »verderblich für den Staat ... größter Schaden für die Stadt ... den größten Frevel gegen die eigene Stadt«, Apelt). Da das mit diesen Worten qualifizierte Handeln als ἀδικία / Ungerechtig-

keit im Bezug auf die Polis verstanden wird (C4), ist hier entschieden, in welcher Richtung die seit 368E gesuchte »Gerechtigkeit der Polis« gefunden werden soll: die Trennung der Klassen soll beibehalten, der Wechsel von der einen Klasse zur anderen soll ausgeschlossen werden (χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία ... δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη, 434C8-10; »Wenn die erwerbende, die schützende und die wachende Klasse eine jede im Staat das Ihrige tut, so würde diese Berufstreue ... Gerechtigkeit sein«, Apelt).[66]

Daß Sokrates hier nicht von zwei, sondern von *drei* Klassen (Chrematisten, Soldaten, Wächter) spricht, scheint uns kein überzeugendes Argument gegen die These, es komme ihm wesentlich auf die Trennung von Wächtern und Soldaten einer- und Chrematisten andererseits an: da die Klasse der Wächter aus jener der Soldaten »rekrutiert« wird,[67] während die Möglichkeit eines Wechsels von den Chrematisten zu den Soldaten ausgeschlossen ist,[68] ist es deutlich, daß die Klassen der Soldaten und Wächter zusammen jener der Chrematisten gegenüber stehen.[69]

Wenn unsere These der entscheidenden politischen Bedeutung der Trennung von Wächtern und Chrematisten richtig ist, so sollte, was den hier besprochenen Text angeht, nachgewiesen werden, daß alle drei hier genannten unerwünschten Entwicklungen—1) der Chrematist wird zum Soldaten, 2) der ungeeignete Soldat wird zum Wächter, 3) ein Einwohner der »guten Polis« ist gleichzeitig Chrematist, Soldat und Wächter—zum gleichen Sachverhalt, nämlich zur Aufhebung der Trennung von Wächtern und Chrematisten, und damit zur Zerstörung der Einheit der Polis, führen. Daß dies nicht nur bei der ersten und der dritten, sondern auch bei der zweiten Entwicklung der Fall ist, soll *unten* (6.5.5.3) nachgewiesen werden.[70] Das 2. Kapitel wird zeigen, daß die angeblich auf das Prinzip der Arbeitsteilung bezogene Interpretation von δικαιοσύνη / Gerechtigkeit als τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν / »Tun des Eigenen« letztlich auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten als Voraussetzung zur Erhaltung der Einheit der Polis bezogen werden soll.

Die Bedeutung der Trennung von Wächtern und Chrematisten für die Einheit der Polis wird gleichfalls erkennbar, wenn VIII-IX die verschiedenen, aus der »guten Polis« der Reihe nach hervorgehenden, Verfallsformen der Polis beschrieben werden.[71] Der sich auf die Klasse der Herrscher beschränkende Konflikt (545D; 547A-B),[72] der den Übergang von der Aristokratie zur Timokratie herbeiführt, geht auf die Begierde einiger, dem »eisernen und bronzenen Geschlecht« (*unten*, 1.5) angehörenden, Wächter nach Besitz, besonders nach Gold und Silber zurück (547B3-4);[73] dieser Teil der Wächter will eben, trotz aller diesbezüglichen Vorschriften (415E ff.), Geld verdienen, Land, Häuser, Gold und Silber erwerben: ἐπὶ χρηματισμὸν καὶ γῆς κτῆσιν καὶ οἰκίας χρυσίου τε καὶ ἀργύρου (547B3-4).

Der in letzterem Zitat genannte χρηματισμός soll nicht als zusammenfassende Bezeichnung für den Erwerb von Häusern, Land, Gold und Silber insgesamt verstanden werden: das geht daraus hervor, daß die Herrscher der Timokratie zwar Land und Häuser erwerben (547B8), jedoch noch nicht zu Chrematisten werden (547D4-6).[74] In der, aus der Aristokratie als *Kompromiß* (μέσον: 547B8, C6, D2; vgl. 548C3, 5; 550B6)[75] zwischen den zwei, miteinander über das Verhältnis zu den Gütern uneinigen, Gruppen von Wächtern hervorgehenden Timokratie wird die Trennung von Soldaten und Wächtern einer- und Chrematisten andererseits offiziell beibehalten (547D4-6),[76] wenn sie auch nicht länger, wie in der Aristokratie, in Physis und Erziehung der Wächter wurzelt; während die timokratischen Herrscher, wenn auch teilweise nur noch im Schein, zunächst auf den ihnen die Chrematistik verbietenden politischen Rahmen Rücksicht nehmen, gilt ihre *Begierde* schon den χρήματα, besonders Gold und Silber: »Ferner aber wird Geldgier ein hervorstechender Zug solcher Männer sein, wie bei den leitenden Männern in der Oligarchie: sie werden im geheimen leidenschaftliche Verehrer von Gold und Silber sein ... Sie werden also auch karg mit dem eigenen Gelde sein, weil sie großen Wert darauf legen und den Erwerb nur im geheimen betreiben« (548A5-B5, Apelt). Aus diesen Worten (bes. οὐ φανερῶς κτώμενοι, B4-5; vgl. 548A7-8, B6) geht hervor, daß die Chrematistik, obwohl den Herrschern in der Timokratie nicht erlaubt, von ihnen faktisch, wenn auch insgeheim, mit der Zeit immer mehr ausgeübt wird.[77]

Der nächste Übergang, von Timokratie zu Oligarchie (550C8 f.), wird von Sokrates als ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Aufhebung der Trennung von Wächtern und Chrematisten dargestellt.[78] In der Oligarchie wird die Chrematistik den Herrschern erlaubt und von ihnen denn auch in aller Offenheit ausgeübt: »Indem sie nun also auf diesem Wege des Gelderwerbes fortschreiten« (προϊόντες εἰς τὸ πρόσθεν τοῦ χρηματίζεσθαι, 550E4-5; Apelt), im Gegensatz zur Verheimlichung ihrer chrematistischen Interessen in der Timokratie (548A-B; 550D9-12). Der zwischen Timokratie und Oligarchie in dieser Hinsicht bestehende Unterschied wird daran erkennbar, daß die oligarchischen Herrscher nicht nur φιλοχρήματοι (551A8, E4) genannt werden—ein Großteil der timokratischen Herrscher war das auch schon: 548A5 f.; vgl. 547B3-4—, sondern auch φιλοχρηματισταί, »Freunde der Chrematistik« (551A7-8); gerade die Neigung zur chrematistischen Tätigkeit war beim Übergang von Aristokratie zur Timokratie unterdrückt worden (547B3 f.) und machte die Timokratie zur Mitte zwischen Aristokratie und Oligarchie. Erst an der Oligarchie bemängelt Sokrates das Verschwinden der Trennung von Wächtern und Chrematisten und die, der Gerechtigkeit der Polis entgegengesetzte (*unten*, Kap. 2), πολυπραγμοσύνη / »Vielgeschäftigkeit«: ὃ

πάλαι—vgl. 397E7-8; 434B5—ἐλοιδοροῦμεν, τὸ πολυπραγμονεῖν γεωργοῦντας καὶ χρηματιζομένους καὶ πολεμοῦντας ἅμα τοὺς αὐτοὺς ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ (551E6-552A2; »die von uns schon so lange so scharf verurteilte Vielgeschäftigkeit, daß nämlich in einem solchen Staat die nämlichen Leute zugleich Ackerbau treiben und dem Gelderwerb obliegen und Krieg führen« Apelt).[79]

Für das Verhältnis dieser Aussagen in VIII über Aristokratie, Timokratie und Oligarchie zum Abschnitt 415E ff. ist es von Bedeutung, daß in VIII jene Polis, in der die Trennung von Wächtern und Chrematisten nicht länger besteht (551E6-552A2), als eine Polis bezeichnet wird, die ihre *Einheit* verloren hat, da sie in »eine der Armen und eine der Reichen« (551D5-6) auseinandergefallen ist (*oben*, S. 1 ff.).[80] Auch das Verhalten der 551D5 f. erwähnten Einwohner der »zwei Poleis« zueinander entspricht dem in III angedeuteten: ἀεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλοις (551D7), μισοῦντές τε καὶ ἐπιβουλεύοντες (555D9) einer-, μισοῦντες ... καὶ μισούμενοι καὶ ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλευόμενοι (417B2-3; »hassend und gehaßt, hinterhältig und selbst dem Hinterhalt vonseiten anderer preisgegeben«, Apelt) andererseits. Daß die in VIII im Anschluß an die Timokratie beschriebene Oligarchie dadurch geprägt ist, daß ihre Herrscher die Herrschaft der, den Interessen der Herrscher dienenden, Chrematistik unterordnen (555C-E; 556B2, C4), verstärkt die Vermutung der Bedeutung der Trennung von Wächtern und Chrematisten für die Einheit der im *Staat* entworfenen »guten Polis«.[81]

1.5 Der Mythos von den Erdgeborenen und den Metallen (414B8-415D6)

Bei den 1.4 besprochenen Texten zur Trennung von Wächtern und Chrematisten war gelegentlich von der Bedeutung der Physis für diese Problematik die Rede; zuletzt geschah das anläßlich des Überganges von Aristokratie zu Timokratie, der 547B3 darauf zurückgeführt wird, daß sich unter den Wächtern eines Tages solche befinden werden, die dem »eisernen und erzenen Geschlechte« (547B3) angehören. Diese Wendung hängt dort mit der von den Musen gegebenen Erläuterung zum Verfall der Aristokratie zusammen: dieser Verfall sei, wenn er eintrete, die Folge der »Mischung« der vier, nach den Metallen Gold, Silber, Erz und Eisen benannten, Geschlechter der Einwohner (546E-547A). Daß die Musenrede, mit ihrem Hinweis auf die vier Metalle, ihrerseits den schon III (414B8-415C6) erzählten Mythos wieder aufnimmt, unterliegt keinem Zweifel.[82]

Wenn nun das Verschwinden der Trennung von Wächtern und Chrematisten in VIII als Folge der »Mischung« der Metalle dargestellt wird, stellt sich die Frage, ob der Mythos von den Metallen nicht vielleicht

dort, wo er erzählt und besprochen wird (414B8-415D6), die Trennung von Wächtern und Chrematisten sichern soll; diese Frage stellt sich um so mehr, als Sokrates' Vorschriften zu dieser Trennung (415E6 ff.; *unten*, 4.1) dem Mythos unmittelbar folgen.

Da Bedeutung und Funktion dieses Mythos umstritten sind, scheint uns seine Interpretation erwünscht, bevor wir nach seiner Bedeutung für die in vorliegender Arbeit thematisierte Problematik fragen; dazu stellen wir im Folgenden die verschiedenen Gedanken des Mythos dar und fügen einige Bemerkungen hinzu.

414B8-C11 Es soll eine »Lüge« (B8, C1) erzählt werden, die »am liebsten« auch die Herrscher selbst (C1-2) und, wenn nicht sie, so doch »die übrige Polis« (C2) überzeugen soll. Sokrates' Bemerkungen zur Schwierigkeit, diese »Lüge«[83] überzeugend sein zu lassen (C4-7), werden von seinem Gesprächspartner Glaukon als Äußerung von Zögern, ja Angst verstanden; Sokrates gibt ihm darin Recht (C8-D1).

Sokrates ist nicht davon überzeugt, daß auch »die Archonten selbst« dem Mythos glauben werden; das mag damit zusammenhängen, daß vorher (414B4-6) die (bisher im *Staat* als eine einheitliche Klasse behandelten) Wächter in ältere Archonten und ihre jüngeren Helfer unterschieden worden sind: vielleicht zweifelt Sokrates nur daran, daß auch die älteren Wächter, die Archonten, dem Mythos glauben werden.[84] Wichtiger scheint uns die Frage, aus welchem Grund und gegenüber wem Sokrates zögert, den Mythos zu erzählen: doch wohl denen gegenüber, die dem Mythos glauben sollen. Daß er *zögert*, könnte daher kommen, daß der Mythos gerade für diejenigen, die ihm glauben sollen, Unangenehmes beinhaltet oder wenigstens zu beinhalten scheint. Wenn wir im Folgenden feststellen können, welche Einwohner sich durch den Mythos benachteiligt fühlen könnten, haben wir vielleicht ein Indiz für Sokrates' Grund zum Zögern und damit für die Interpretation des Mythos.

414D1-E2 Nach neuem Zögern sagt Sokrates, er werde zunächst die Archonten selbst und die Soldaten, dann auch die übrige Polis davon zu überzeugen suchen, daß ihre bisherige Pflege und Erziehung nur ein Traum war, während sie sich in Wirklichkeit in der Erde befanden, bis sie selbst, ihre Werkzeuge und weitere Ausstattung fertig waren.

Hier stellt sich die Frage, ob allein die Archonten und Soldaten, oder aber auch die Handwerker und Bauern, die »übrige Polis«, als »Kinder der Erde« vorgestellt werden sollen: der Mythos soll zwar *allen* Einwohnern erzählt werden (D2-4),[85] jedoch scheint der Hinweis auf Pflege und Erziehung (D4-5) doch wohl allein auf Archonten und Soldaten bezogen werden zu können, da die Handwerker und Bauern bisher im Gespräch, im Gegensatz zu den Wächtern (*unten*, Kap. 3), gewiß nicht erzogen worden sind und auch ihre Pflege nicht besonders interessierte.[86] (Die Beantwortung dieser Frage wird durch 414E5-6 möglich.)

414E2-4 Als sie (entweder: allein die Archonten und Soldaten, oder aber: *alle* Einwohner) fertig waren, hat die Erde, ihre Mutter, sie hinauf-

gehen lassen;[87] jetzt sollen sie das Land, das sie bewohnen, für ihre Mutter und Ernährerin halten und dementsprechend βουλεύεσθαί τε καὶ ἀμύνειν.

Die Formulierung der zwei Aufgaben, die aus der Herkunft aus der Erde abgeleitet werden, zeigt, daß an die (zwei Gruppen der) Wächter gedacht wird: an die Archonten (βουλεύεσθαι, E4; vgl.442B7) und an die Soldaten, die Helfer der Archonten (ἀμύνειν, E4, vgl. 415E2).[88] Das bedeutet, daß es die Wächter (Archonten und Helfer) sind, die aus dem Mythos von der Herkunft aus der Erde etwas folgern sollen; dies bedeutet wiederum, daß die Wächter die Adressate des Mythos sind.[89] Aus den bisherigen Worten scheint gleichfalls geschlossen werden zu dürfen, daß allein die Wächter als Kinder der Erde vorgestellt werden; die unmittelbare Fortsetzung des Mythos lehrt jedoch, daß ein solcher Schluß falsch wäre.[90]

414E5-6 Auch sollen »sie« die »anderen Bürger« für ihre Brüder und für Kinder der Erde halten.

Es wird hier wiederum deutlich, daß es die *Wächter* sind, die aus dem Mythos etwas schließen sollen. Der erste Schluß bezog sich auf die Verteidigung der Polis; der zweite, politisch interessantere, bezieht sich auf das Verhältnis der Wächter zu den Mitbürgern: diese sollen von ihnen für Kinder der Erde, für Brüder gehalten werden. Ohne Zweifel bedeutet dies, daß nicht allein die Wächter, sondern daß *alle* Bürger der »guten Polis« als Kinder der gleichen Mutter und als deshalb miteinander verwandt vorgestellt werden sollen.[91] Somit kann die Frage, an wen der Mythos sich wendet, als beantwortbar betrachtet werden: der Mythos hat Folgen (vgl. δεῖ, E3) 1) für die Haltung der Wächter zur Polis, 2) für die Haltung der Wächter zu den Nichtwächtern, Handwerkern und Bauern; dagegen ist nicht die Rede von Folgen, die der Mythos für Haltung oder Verhalten der Nichtwächter hätte. Auf Grund des bisher dargestellten Teils des Mythos kann nur geschlossen werden, daß die (zwei Gruppen der) Wächter seine wahren Adressate sind.[92]

414E7 Glaukon sagt, Sokrates' früheres Zögern, den Mythos zu erzählen, jetzt zu verstehen.

Die »mythische« Form der Erzählung wird wohl kaum die Ursache von Sokrates' Zögern sein;[93] dieses soll vielmehr daher verstanden werden, daß der Mythos den Wächtern Schweres zumutet: die Anerkennung ihrer Verwandtschaft mit den Nichtwächtern,[94] obwohl die Wächter seit ihrem Eintritt in die Polis bisher stets als »besser« und politisch wichtiger als die anderen Bürger dargestellt worden waren.[95]

415A1-7 Damit sei der Mythos noch nicht zu Ende; zwar wiederholt Sokrates, daß *alle* Einwohner Brüder sind (A2-3), jedoch soll das nicht bedeuten, daß sie alle den gleichen Wert haben: manchen Einwohnern sei von Gott bei ihrer Geburt Gold beigemischt worden, weshalb sie die wertvollsten und zum Regieren Geeigneten seien; anderen—den Helfern der Regierenden—Silber, wieder anderen—den Handwerkern und Bauern—Eisen und Erz.

Es scheint kein Zufall, daß der Mythos gerade an diesem Punkt unterbrochen wird:[96] die allgemeine Verwandtschaft ist bis zu diesem Punkt der Darstellung deutlich geworden, ihre politische *Folge* blieb jedoch bisher undeutlich. Die allgemeine Verwandtschaft scheint jetzt dadurch aufgehoben zu werden, daß große Wertunterschiede zwischen den Mitgliedern der verschiedenen Schichten der Polis vorausgesetzt werden.[97] Wenn, wie zu erwarten, die These der allgemeinen Verwandtschaft den Wächtern—oder den sich mit ihnen Identifizierenden—nicht recht angenehm sein sollte, so dürfte die These der Wertunterschiede den Wächtern recht angenehm sein, werden sie doch als die bei weitem wertvolleren Mitglieder der Polis dargestellt. Da die allgemeine Verwandtschaft durch die These der Wertunterschiede wieder aufgehoben zu werden scheint, stellt sich die Frage, was hier eigentlich von der allgemeinen Verwandtschaft geleistet werden soll.

415A7-B2 Die allgemeine Verwandtschaft (ἅτε οὖν συγγενεῖς ὄντες πάντες, A7-8) macht verständlich, daß Eltern, die doch im allgemeinen (τὸ μὲν πολύ, A8) ihnen selbst ähnelnde Kinder bekommen, dennoch manchmal (ἔστι δ' ὅτε, B1)[98] Kinder bekommen, die erheblich anderer Qualität als ihre Eltern sind.

Man braucht keine *allgemeine* Verwandtschaft, um erläutern zu können, weshalb Kinder ihren Eltern meistens ähnlich sehen, sondern, weshalb sie ihren Eltern manchmal so wenig ähnlich sehen. Durch die These der allgemeinen Verwandtschaft[99] kann gerade den Wächtern verständlich gemacht werden, weshalb auch ihre Kinder ihnen manchmal nicht ähnlich sein werden, was ja im Fall der Wächterkinder bedeuten wird, daß sie nicht die gleiche politische Aufgabe und Position wie ihre Eltern werden haben dürfen.[100] Andererseits kann auf diesem Weg den Handwerkern und Bauern verständlich gemacht werden, weshalb ihre Kinder manchmal begabter als ihre Eltern und deshalb für »höhere«, politische Aufgaben geeignet sind. Demzufolge müssen die faktisch gegebenen Begabungsunterschiede zwischen den Einzelnen, zusammen mit ihren politischen und sozialen Folgen, als zufallsbedingt und unwesentlich erscheinen. Daraus folgt, daß die These der allgemeinen Verwandtschaft allein den Wächtern Unangenehmes, den Nichtwächtern dagegen Angenehmes verständlich macht; dies bestätigt die Vermutung, daß gerade die Wächter den Mythos als eine Bedrohung ihrer Position in der Polis sehen könnten; daß dies objektiv nicht der Fall ist, wird 415C5-6 deutlich.

415B3-6 Die erste und bedeutendste Aufgabe der Wächter ist die Aufsicht über die »natürliche Qualität« der Kinder; die Wächter sollen darauf achten, welches »Metall« den Seelen der Kinder bei ihrer Geburt beigemischt worden ist.

Mit verschiedenen Wendungen[101] wird die Bedeutung dieser Aufgabe hervorgehoben. *Oben* (S. 14 f.) war deutlich geworden, weshalb diese Aufgabe der Wächter so besonders wichtig sein soll: von ihrer richtigen Erfüllung hängt es ab, ob die Verfassung der »guten Polis« erhalten bleibt (546D8-547A1). Von Interesse scheint hier, daß nicht allein die Kinder der Wächter, sondern auch jene der Chrematisten von den Wächtern auf ihre »Natur« hin überwacht werden sollen; jedoch wird bald (*unten*, S. 23) deutlich, daß allein die Natur der Wächterkinder

politisch relevant ist, was bedeutet, daß es die erste Aufgabe der Wächter sein wird, die Qualität der *Wächter*kinder zu überwachen, ob nicht unter ihnen manche zum Wächter ungeeignet sind.

415B6-C2 Wenn festgestellt wird, daß ein Wächterkind, unter der »goldenen« oder »silbernen« Oberfläche, einen Kern aus »Eisen« oder »Erz« hat, sollen die sozialen Konsequenzen dieser Konstatierung gezogen werden: das Kind soll in diesem Fall zu den Handwerkern und Bauern »verstoßen« werden, weil nur diese Stellung in der Polis seiner Physis entspricht.

Aus dieser Vorschrift geht hervor, daß die These der *allgemeinen* Verwandtschaft für Wächterkinder potentiell Unangenehmes beinhaltet, da durch sie ihre eventuelle Degradierung begründet wird.[102] Daß ein selbst zum Wächter ungeeignetes Wächterkind ὑπόχαλκος (bzw. ὑποσίδηρος, B7) genannt wird, geht u.E. darauf zurück, daß ein aus »goldenen« (bzw. »silbernen«) Eltern geborenes Wächterkind allein schon durch diesen Umstand zunächst den Eindruck wecken wird, es gehöre auch selbst zum »goldenen« (bzw. »silbernen«) Geschlecht, zumal die Ähnlichkeit von Kindern mit ihren Eltern die Regel ist (A8).[103] Obwohl hier nicht angedeutet wird, wie dieser »natürliche« Wert von Kindern festgestellt werden soll, ist anzunehmen, daß die Erziehung, in ihren verschiedenen Phasen (vgl. 412E-413E), hier eine Rolle spielen wird; dies würde bedeuten, daß es keine Möglichkeit geben wird, »goldene« oder »silberne« Kindern von Handwerkern oder Bauern zu entdecken. Das Fehlen dieser Möglichkeit wäre jedoch nur dann eine Lücke, wenn es im *Staat* auf die soziale Mobilität nach oben und nicht auf die Verhinderung der politischen Katastrophe ankäme (*unten*, 4.5, zur sozialen Mobilität).

415C3-5 Wenn bemerkt wird, daß ein Kind von Handwerkern oder Bauern, unter der »eisernen« oder »erzenen« Oberfläche, einen Kern aus »Gold« oder »Silber« hat, soll dieses Kind zum Wächterstande aufsteigen.

Daraus geht hervor, daß die These der allgemeinen Verwandtschaft für Kinder von Eltern aus der Schicht der Handwerker und Bauern nur Angenehmes enthält, da sie unter Umständen ihren sozialen Aufstieg begründet. Die Frage drängt sich auf, ob es vielleicht der Sinn der These der allgemeinen Verwandtschaft sein soll, soziale Mobilität, nach oben oder unten, durch den Rekurs auf die Physis des Einzelnen zu ermöglichen. Die Frage der sozialen Mobilität sollte jedoch im *Staat* allein vor dem Hintergrund des Problems behandelt werden, das Sokrates durch den Entwurf der »guten Polis« lösen will. In dem hier besprochenen Mythos geht es letztlich (*unten*, S.157) darum, 1) vor der Gefährdung der Polis durch die Herrschaft ungeeigneter Wächter zu warnen, und 2) die Möglichkeit dieser Gefährdung der Polis vonseiten der Wächter durch die These der allgemeinen Verwandtschaft gerade den Wächtern selbst einzuschärfen. Es geht um die Verhinderung der Korruption der Wächter, die zum Konflikt zwischen Regierenden und Regierten führen muß; in letzter Instanz (*unten*, 1.6) würde ein solcher Konflikt auf die Unfähigkeit mancher Herrscher zur Trennung von Politik und Chrematistik zurückgehen. Zur Verhinderung dieser Gefahr wäre Mobilität nach oben kein Instrument: erfordert ist allein die Möglichkeit der

Mobilität nach unten, die somit, wie viele politische Instrumente im *Staat* (*unten*, 4.3), einen negativen Charakter hat: zu verhindern, daß die Einheit der Polis verloren geht.[104] Mobilität nach oben wäre im politischen Rahmen der »guten Polis« erst erforderlich, wenn in der Schicht der Wächter der begabte Nachwuchs fehlen sollte; aus dem Mythos ist jedoch abzuleiten (415A8), daß dieser Fall nicht bald eintreten wird.[105]

415C5-6 Die Vorschriften zur Degradierung ungeeigneter Wächterkinder und zum Aufstieg geeigneter Chrematistenkinder werden von Sokrates mit dem Orakelspruch begründet, die Polis werde dann zugrunde gehen, wenn der »eiserne« oder »erzene« Wächter über sie herrsche.

Der *politische* Sinn der Vorschriften wird hier einigermaßen erkennbar: die Polis geht zugrunde, wenn die Wächter ihrer Physis nach zur Erfüllung ihrer Aufgabe ungeeignet sind. Weshalb *diese* Ursache (ungeeignete Physis) gerade *diese* Folge (Untergang der Polis) haben soll, wird hier nicht gesagt, handelt es sich ja um einen Orakelspruch. Für das Verständnis des Mythos gibt der Orakelspruch somit noch wenig her; daß die zum Wächteramt geeigneten Einwohner als Mitglieder des »goldenen« (bzw. »silbernen«) Geschlechtes bezeichnet werden, wird in seiner politischen Bedeutung dennoch bald erkennbar, wenn dies auch nicht mehr im Rahmen des Mythos geschieht (416E4 f.; *unten*, 4.1). Der im Orakelspruch nur angedeutete politische Sinn impliziert immerhin, daß allein die Vorschriften zur eventuellen Degradierung von Wächterkindern relevant sind: wenn verhindert werden soll, daß sich unter den Wächtern Mitglieder des »eisernen« (bzw. »erzenen«) Geschlechtes befinden, ist allein erforderlich, daß ungeeignete Wächterkinder zu den Handwerkern und Bauern »verstoßen« werden.

415C6-D5 Sokrates und Glaukon zweifeln auch weiterhin an der Möglichkeit, die Einwohner—jedenfalls was die erste Generation betrifft—von der Wahrheit des Mythos zu überzeugen; im Bezug auf kommende Generationen halten sie es allerdings für möglich, die Einwohner zu überzeugen. Sinn des Mythos sei es, die Liebe zur Polis und zueinander zu fördern.

Da die Lösung des Problems allein von den Wächtern abhängt, die Lösung selbst jedoch den Emotionen,[106] wenn auch nicht den langfristigen Interessen der Wächter—ist doch die Erhaltung der Polis auch in ihrem Interesse: 417A5—widerspricht, ist es entscheidend wichtig, daß gerade die Wächter von der Möglichkeit der Ausnahme von der genetischen Regel überzeugt werden; zu diesem Zweck ist, auf dem bisher erreichten Niveau,[107] die These der allgemeinen Verwandtschaft das Mittel. Der Orakelspruch zu den schlimmen Folgen, wenn die Herrschaft in die falschen Hände käme, nimmt den Wächtern die Möglichkeit, die für sie selbst und für ihre Kinder unangenehmen Folgen der allgemeinen Verwandtschaft zu ignorieren, da in diesem Fall ihre Kinder, zusammen mit der Polis, »zugrunde gehen« würden (415C; vgl. 417A5, B5-6). Liebe zu den Nicht-Wächtern war von den Wächtern seit II, 375B9 gefordert worden; der Mythos zeigt sich jetzt ein weiteres Mittel zu diesem Zweck, was seinen Zusammenhang mit dem bisherigen Gespräch (vgl. 375B-C; 412C13,

D2; 414E5-6) deutlich macht (*unten*, S. 38 f.); er erscheint hier als ein Mittel zum Wohl des Ganzen; gerade diese Benützung der »Lüge« war den Herrschern 389B7-9 genehmigt worden.

Zusammenfassend zur Interpretation des Mythos: Den Schlüssel zur Bedeutung des Mythos findet man in dem Orakelspruch, τότε τὴν πόλιν διαφθαρῆναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σιδηροῦς φύλαξ ἢ ὁ χαλκοῦς φυλάξῃ (415C5-6; »daß die Stadt dann untergehen werde, wenn das Eisen oder das Erz über sie Obhut führe«, Apelt). Die These der *allgemeinen* Verwandtschaft soll gerade den Wächtern selbst verständlich machen, wie es dazu kommen könnte, daß »eiserne« oder »erzene« Wächter herrschen würden: nicht, indem Chrematisten zu Herrschern würden—also durch Mobilität nach oben—, wie Nohle[108] meinte, sondern dadurch, daß nicht alle aus »goldenen« oder »silbernen« Eltern geborene Wächterkinder auch selbst aus »Gold« oder »Silber« sind. Der Mythos gehört zur seit II, 375B entwickelten Thematik: auch er soll den zwei Aufgaben der Wächter (nach außen: Verteidigung der Polis; nach innen: Liebe zueinander und zu den Nicht-Wächtern) förderlich sein. Der Mythos läßt noch offen, *weshalb* es den Untergang der Polis bedeuten wird, wenn diese von »eisernen« oder »erzenen« Wächtern regiert wird.

Es muß jetzt die Frage beantwortet werden, was dieser Mythos für die Trennung von Wächtern und Chrematisten, und damit für die Einheit der Polis, bedeutet.[109] Die Beantwortung dieser Frage wird dadurch möglich, daß in dem, dem Mythos unmittelbar folgenden Text (415E ff.; *unten*, 4.1) einige wichtige Gedanken des Mythos benutzt werden: 1) unmittelbar nach dem Mythos geht Sokrates zu den Vorschriften zur Trennung von Wächtern und Chrematisten über, mit ihren einschneidenden Folgen für die Lebensumstände der Wächter; 2) der den Wächtern in diesen Vorschriften zugemutete Verzicht auf den Besitz von »Gütern«, besonders von Gold und Silber, wird ihnen gegenüber damit begründet, daß sie selbst göttliches Gold und Silber immer in der Psyche haben und das menschliche nicht dazu brauchen (416E4-6).[110] Sokrates behauptet anschließend, daß der Verzicht jener Wächter, die selbst »göttliches Gold und Silber in der Psyche haben«, auf »menschliches« Gold und Silber die Bedingung der Rettung der Polis ist (417A5), während diese Wächter, wenn sie nicht verzichten wollen, den Untergang (ὀλέθρου, 417B5; vgl. διαφθαρῆναι, 415C5, im Orakelspruch) bewirken werden.

Von diesen Gedanken ist der zweite, mit seiner Implikation, daß der Verzicht auf »menschliches« Gold und Silber nur denen zumutbar ist, die schon »göttliches« haben, wohl der bedeutendste: aus ihm folgt, daß der Verzicht auf die »Güter«, mithin die Befolgung der Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter (*unten*, 4.1), den Herrschern nur dann zugemutet werden kann, wenn sie ihrer Physis/Psyche nach zu je-

nen Menschen gehören, denen, in der Sprache des Mythos, der Gott bei der Geburt Gold oder Silber beigemischt hat.[111]

Zusammenfassend zur Bedeutung des Mythos für das Thema vorliegender Arbeit: 1) Der Mythos von der Geburt der Einwohner »unserer« Polis aus der Erde dieser Polis und von den Metallen, die den Einwohnern bei ihrer Geburt beigemischt worden sind, soll verständlich machen, weshalb Verzicht auf Chrematistik nicht allen Einwohnern wird zugemutet werden können. 2) Er soll dadurch, daß jene, die auf Chrematistik verzichten können, vorgestellt werden als selbst immer schon anderes und besseres »Gold« und »Silber« besitzend, verständlich machen, daß gerade diese Einwohner die »wertvollsten« (415A5) sind, weshalb ihnen die Herrschaft anvertraut werden sollte. 3) Er soll durch die These der allgemeinen Verwandtschaft verständlich machen, weshalb ein eventueller Untergang der »guten Polis« gerade von dem Wächterstande herbeigeführt würde, obwohl ihre Mitglieder doch als die wertvollsten Einwohner zu gelten haben, denen die wichtigsten Aufgaben in der Polis anzuvertrauen sind. 4) Der sich vor allem an die Wächter wendende Mythos schärft gerade ihr Bewußtsein für die Möglichkeit, daß *ihre eigenen Kinder* zur Aufgabe des Wächters ungeeignet sein könnten.[112] 5) Auf diesem Weg schafft der Mythos eine Grundlage für die Vorschriften zur Trennung von Wächtern und Chrematisten, welche Vorschriften ihrerseits dem möglichen Mißbrauch der Macht durch die Wächter und dem daraus hervorgehenden Verlust der Einheit der Polis vorbeugen sollen.

So stellt der Mythos den Übergang dar von der seit 375B wiederholt geforderten, jedoch immer recht allgemein gehaltenen Forderung an die Wächter, die Nicht-Wächter zu lieben, zu der *politischen Konkretisierung* dieser Forderung in den Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter (415E ff.; *unten*, 4.1), indem der Mythos durch den Gegensatz von Gold und Silber einer-, Erz und Eisen andererseits zum ersten Mal andeutet, daß ein Konflikt zwischen Wächtern und Nicht-Wächtern, *wenn* er denn entstehen sollte, in der Sphäre der *Güter* liegen würde.

1.6 Die Herrschaft der Philosophen als Voraussetzung zur Trennung von Wächtern und Chrematisten

Daß die Trennung von Wächtern und Chrematisten allein dann möglich ist, wenn bestimmte Eigenschaften bei den Wächtern dauerhaft vorhanden sind, hat der Mythos von den Erdgeborenen und den Metallen angedeutet. Der hier erscheinende Gegensatz von Gold und Silber einer-, Erz und Eisen andererseits zeigte, daß die Wertunterschiede zwischen den Bewohnern der »guten Polis« erheblich sein werden; dennoch blieb un-

deutlich, wie man sich solche Unterschiede genauer vorstellen sollte. Die Beantwortung der Frage nach der Beschaffenheit dieser Wertunterschiede scheint uns möglich, wenn einschlägige Stellen aus VII und VIII in Betracht gezogen werden.

In *Staat* VIII (545D5 ff.) läßt Sokrates die Musen den Übergang von der Aristokratie, die auf Einheit und damit auf Stabilität und Dauer hin eingerichtet worden war,[113] zur Timokratie erklären; die Musen stellen diesen Übergang als Folge von Stasis innerhalb der Klasse der Herrscher dar (545D1-7).[114] Die Erklärung dieses Überganges überläßt Sokrates wohl deshalb den *Musen*,[115] weil er selbst dazu unfähig ist: seit II, 375B hat er sich darum bemüht, dem »Untergang« der im Gespräch konstruierten Polis vorzubeugen. Wenn Sokrates annimmt, daß diese Polis dennoch einmal zugrunde gehen muß, so geschieht das nicht aus politischen, sondern aus ontologischen Gründen: alles Gewordene sei vergänglich.[116] Diesen, nach dem bisher entwickelten politischen Instrumentarium schwer vorstellbaren, aus ontologischen Gründen jedoch unaufhaltsamen Verlust der Einheit der Polis versucht Sokrates mit Hilfe der Musenrede einigermaßen[117] vorstellbar zu machen. Für die Frage nach dem Sinn der Rede von den vier »Metallen«/Geschlechtern in III ist die Musenrede von Bedeutung, da die vier »Metalle« / Geschlechter in ihr eine zentrale Rolle spielen.

In *Staat* III (*oben*, 1.5) hatte Sokrates auf die politischen Folgen hingewiesen, die eintreten würden, falls sich unter den Wächtern einige befinden sollten, die von ihrer *Physis* her nicht zu den Wächtern gehören (415C1-6). Von einer nicht in der Physis begründeten Mitgliedschaft der Wächterklasse sprechen auch die Musen (546E-547A); aus ihrer Rede geht u.a. hervor, daß die Wächter eines Tages das Vermögen verlieren werden, die Physis der neugeborenen Kinder ausreichend zu beurteilen (546D8-547A1); dies führe zu einer Mischung der Metalle und damit zum innenpolitischen Krieg. In den Worten von III (*oben*, 1.5) kann das nur bedeuten, daß auch jene Wächterkinder in die Wächterklasse aufgenommen werden,[118] die ihrer Physis nach dem »eisernen« oder »erzenen« Geschlecht angehören und somit zu den Chrematisten hätten »verstoßen« (415C2) werden sollen.[119]

Was die »physische« Zugehörigkeit zum »goldenen« oder »silbernen« Geschlecht beinhalten soll, wird ein wenig deutlicher, wenn Sokrates die Musenrede abschließt (547B): daß die Wächter der, noch nicht verfallenden, Aristokratie als Mitglieder des »goldenen« oder »silbernen« Geschlechtes betrachtet wurden, geschah deshalb, weil sie einen »natürlichen« Reichtum[120] hatten, der sie von der Begierde nach den »Gütern«, besonders Gold und Silber, abhielt: τὼ δ' αὖ, τὸ χρυσοῦν τε καὶ ἀργυροῦν, ἅτε οὐ πενομένω ἀλλὰ φύσει ὄντε πλουσίω (547B4-6; »andererseits ... das

goldene und silberne (Geschlecht), als von Natur nicht arm, sondern reich an Gütern der Seele«, Apelt); hier ist impliziert, daß das »eiserne« und »erzene« Geschlecht φύσει arm sind (πενομένω, B5), was dazu führt, daß jene Wächter, die zu Unrecht—denn selbst ohne »goldene« oder »silberne« Physis—Mitglieder der Wächterklasse geworden sind, den »physischen« Mangel auszugleichen suchen, indem sie »äußere« Güter, besonders Gold und Silber, erwerben wollen: τὸ μὲν σιδηροῦν καὶ χαλκοῦν ἐπὶ χρηματισμὸν καὶ γῆς κτῆσιν καὶ οἰκίας χρυσίου τε καὶ ἀργύρου (547B3-4; »Einerseits drängen das eiserne und eherne Geschlecht nach Erwerb und Besitz von Land, Haus, Gold und Silber«, Apelt).[121] Das Desinteresse der Mitglieder des »goldenen« oder »silbernen« Geschlechtes geht mit einer positiven Einstellung zur Arete und zur, Chrematistik und Herrschaft trennenden, Verfassung der Aristokratie einher (547B6-7).

In einem Abschnitt in VII (520C-521B), der gleichfalls für das Thema unserer Arbeit von Bedeutung ist,[122] ist von Armut die Rede, die zur Begierde nach äußeren Gütern führe; in diesem Abschnitt wird deutlich, in welchem Maß das Glück einer Polis davon abhängt, ob in ihr Stasis fehlt oder nicht. Stasis sei die Folge dessen, daß die um die Herrschaft in den Poleis kämpfenden Menschen die Herrschaft für ein »großes Gut« halten: ὑπὸ σκιαμαχούντων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν (αἱ πολλαὶ πόλεις) οἰκοῦνται, ὡς μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος (520C7-D1; »infolge der Schattengefechte ihrer Leiter und ihrer Parteikämpfe um die Herrschaft, als wäre diese wer weiß was für ein herrliches Gut«, Apelt);[123] in Wahrheit jedoch, sagt Sokrates, werde jene Polis am besten, am meisten ohne Stasis (ἄριστα καὶ ἀστασιαστότατα, D3) regiert, in der die Herrscher die Herrschaft nicht begehren, sodaß der Kampf um die Herrschaft nicht stattfindet (520D1-5).[124] Für die Frage nach der Beschaffenheit der »physischen Armut«, bzw. des »physischen Reichtums«, wird dieser Abschnitt wichtig, wenn Sokrates erläutert, weshalb Menschen Herrschaft begehren: Herrschaft wird von denjenigen begehrt, die πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων (521A4-5; »Hungerleider und Arme an eigenem Gut«, Schl.) sind und von der Herrschaft »das Gute« zu erwerben hoffen : ἐντεῦθεν οἰόμενοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν (521A5-6; »in der Annahme, von dorther müßten sie auf Räuberart in den Besitz des begehrten Gutes gelangen«, Apelt);[125] die Illusion, auf dem Weg der Herrschaft »das Gute« erwerben zu können, bewirke den politischen Kampf, Stasis, und den Untergang der Polis (521A6-8). Damit ist jedoch noch nicht deutlich, wie man sich genau die »Armut« jener Menschen vorstellen soll, die in den Poleis nach Herrschaft streben: neben einer, wie auch immer vorzustellenden, »inneren« Armut könnte ja einfach »äußere« Armut, Armut im üblichen Sinne, gemeint sein, da Menschen ja als Herrscher durch die Herrschaft *»äußere* Güter« erwerben wollen. Die

Beantwortung dieser Frage ist notwendig, da auch die Wächter, den Vorschriften von III-IV zufolge, arm an »äußeren Gütern« sein werden (*unten*, 4.1).

Daß 520C-521B »*innere*« Armut gemeint ist, halten wir für wahrscheinlich, da die Bezeichnung der die Herrschaft *nicht* Begehrenden als die »wirklich Reichen« (οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, 521A3) mit folgenden Worten erläutert wird: »reich, nicht an Gold, sondern an dem, woran der Glückselige reich sein sollte, und zwar an einem guten und vernünftigen Leben« (ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος, 521A4-6);[126] zwar findet man die Rede von einer ζωὴ ἀγαθή τε καὶ ἔμφρων im *Staat* allein an dieser Stelle, es liegt jedoch nahe, sie auf die Arete zu beziehen.

Nachdem bei der zur Timokratie verfallenden aristokratischen *Polis* von der mangelnden »Reinheit« einiger Mitglieder der Wächterklasse die Rede war (546E1 f.), ist auch im Fall des timokratischen *Menschen* von mangelnder »Reinheit« die Rede, nicht nur im Hinblick auf seine Physis, sondern auch auf seine *Arete*: τῷ τε μετέχειν τῆς τοῦ φιλοχρηματου φύσεως καὶ μὴ εἶναι εἰλικρινὴς πρὸς ἀρετήν (549B2-3; »denn eine gewisse Verwandtschaft mit dem Charakter des Geldgierigen kann er nicht verleugnen und sein Verhältnis zur Tugend ist nicht einwandfrei«, Apelt).[127]

Wenn nun die Zugehörigkeit eines Menschen zum »goldenen« oder »silbernen« Geschlecht nicht allein von seiner Physis, sondern auch von seiner Arete abhängt, ist es von Bedeutung, daß Sokrates anschließend andeutet, auf welchem Weg die Arete verloren gehen kann: als »Retter von Arete« (σωτὴρ ἀρετῆς, 549B7) erscheint der λόγος μουσικῇ κεκραμένος (549B6; »der gereifte Verstand, gepaart mit musischer Bildung«, Apelt); dementsprechend hatten die Musen in ihrer Rede gesagt, daß der Verderb der Polis sich zuerst in der Vernachlässigung der »Musik« äußern würde: ἡμῶν πρῶτον ἄρξονται ἀμελεῖν φύλακες ὄντες, παρ' ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι τὰ μουσικῆς (546D5-6; »gleichwohl werden diese ... in der Achtsamkeit für uns (Musen) nachzulassen beginnen, indem sie zunächst auf die musische Bildung nicht das gehörige Gewicht legen«, Apelt);[128] anders als die Musen jedoch nennt Sokrates selbst nicht schon die Musik als solche σωτὴρ ἀρετῆς—in diesem Fall hätten ja die Vorschriften zur Erziehung der Bücher II und III gereicht (*unten*, 3.3.4)—, sondern hat erst der λόγος μουσικῇ κεκραμένος (549B6) für ihn diese Bedeutung.[129] Sokrates' Einschränkung der Bedeutung der Musik geht darauf zurück, daß die musische Erziehung, die doch in ihrer »gereinigten« Gestalt II-III für die Erziehung der Wächter entscheidend schien, sich unzureichend zeigte, als die Frage nach der für *Philosophen* erforderlichen Erziehung gestellt wurde (*unten*, 6.5.4.2).[130]

Der als ζωὴ ἀγαθὴ καὶ ἔμφρων bezeichnete und wohl als Arete[131] zu verstehende Reichtum jener, die dem »goldenen« oder »silbernen« Ge-

schlecht angehören, setzt somit zwar eine hervorragende Physis voraus, ist jedoch nicht schon φύσει vorhanden: zur Arete ist auch die richtige Erziehung erforderlich; damit, daß ein solcher »Reichtum« auch Erziehung voraussetzt, hängt zusammen, daß er, wenn einmal erworben, nicht ohne weiteres vorhanden bleibt: bei der Darstellung der Genesis des Timokraten aus dem Aristokraten wird deutlich, daß es die, vorhergehende Pflege voraussetzende, *Vernachlässigung* des λόγος μουσικῇ κεκραμένος ist, die zum Verlust der Arete führt (549A9-B7). Dieser Bedeutung der *Erziehung* für die Arete entspricht es, daß die zu Philosophen erzogenen Wächter (VII, 539-540) den Großteil ihres Lebens dazu brauchen, die Arete zu erwerben: nicht vor ihrem fünfzigsten Lebensjahr werden sie zum Höhepunkt der Erziehung, der Erfahrung der »Idee des Guten«, zugelassen, um erst anschließend die volle Herrschaft in der Polis zu übernehmen (540A-B).[132]

Zusammenfassend:
(1) *Staat* III wurde deutlich (*oben*, 1.5), daß die Kinder fähiger Wächter nicht schon deshalb, weil sie deren Kinder sind, selbst zur Herrschaft geeignet sind; unabhängig von ihrer Herkunft sollen Wächter selbst die erforderlichen Qualitäten besitzen. In der Sprache des Mythos von den Metallen: Wächter sollen nicht im Schein—eben als Kinder von Eltern, die selbst zur Wächterklasse gehör(t)en—, sondern in Wahrheit, ihrer »Physis« nach, zum »goldenen«, bzw. »silbernen« Geschlecht gehören.
(2) Zur wahren Zugehörigkeit zum »goldenen«, bzw. »silbernen« Geschlecht reicht VII-VIII nicht länger, wie noch im Mythos von III, die hervorragende Physis: neben dieser ist nunmehr die Erziehung zur Arete erforderlich.
(3) Zur Arete reicht V-VII nicht mehr, wie noch II-III, die, wenn auch »gereinigte«, traditionelle Erziehung in Musik und Gymnastik; die philosophische Erziehung bis zur »Idee des Guten« ist von *Staat* V (»dritte Welle«; *unten*, Kap. 6) an für die Wächter gleichfalls erforderlich.
(4) Allein die auf der Grundlage einer hervorragenden Physis zur Philosophie erzogenen Wächter gehören zum »goldenen«, bzw. »silbernen«, Geschlecht.

Auf diesem Weg wird das politische Verständnis von Sokrates' These möglich, daß das »Ende der Übel« (κακῶν παῦλα) für die Poleis allein dann möglich ist, wenn die Philosophen zu Herrschern oder aber die Herrscher zu Philosophen werden (473C11-E2).[133] Sokrates sagt 520D-521B (vgl. 540A-B), daß die Lösung der Stasis-Problematik allein dann möglich ist, wenn die Herrscher die Herrschaft als das erkennen, was sie in Wahrheit ist: nicht ein »Gut«, sondern Mühe und Unlust; jedoch sei diese Erkenntnis allein denjenigen möglich, die ein besseres Leben als

das des Herrschers kennen (520E4-521A2).[134] In diesem Zusammenhang sagt Sokrates, daß, mit Ausnahme der Philosophen (521B1-2), die Menschen deshalb Herrschaft begehren, weil sie als Mittel zu den »Gütern« gilt (521A; vgl.547B-C).

Wenn wir diese Gedanken auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten (*oben*, 1.4) beziehen, wird glaubhaft, daß die von Platon im *Staat* entwickelte Lösung der die politischen Verhältnisse aller Poleis beherrschenden Problematik—nämlich die durchgängige Trennung von militärischer und politischer, teilweise auch ökonomischer *Macht* einer- und finanziellen und ökonomischen *Interessen* andererseits, als Mittel, dem Entstehen von Stasis in der entworfenen »guten Polis« vorzubeugen—deshalb zu ihrer Verwirklichung auf die Herrschaft gerade der Philosophen angewiesen ist, weil allein die Philosophen zu dieser Trennung fähig sind, da sie allein eine Lebensweise haben, die begehrenswerter ist als jene der Herrscher; daß die Herrschaft allgemein als die attraktivste Lebensweise gilt, geht darauf zurück, daß gerade sie den Erwerb jener »Güter« erleichtert, deren Scheincharakter allein der Philosoph, sofern er »das Gute selbst« geschaut hat, erkennen kann.

Daß die größere Attraktivität des philosophischen Lebens keine Illusion der Philosophen ist, begründet Sokrates im *Staat* ontologisch: der Höhepunkt des (philosophischen) Lebens ist die Erfahrung der »Idee des Guten«, die bewirkt, daß alle anderen »Güter«, da künftig gemessen am »Guten selbst«, bestenfalls als zweitrangig gelten. Eine solche, ontologische Begründung dürfte wohl allein von den Philosophen selbst anerkannt werden; freilich wird Sokrates auch versuchen, den unphilosophischen »Vielen« zu zeigen, welches Interesse gerade sie an einer Herrschaft der Philosophen hätten (*unten*, 6.3).

KAPITEL 2

DIE DEFINITION VON »GERECHTIGKEIT« ALS »TUN DES EIGENEN« UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE STASIS-PROBLEMATIK[1]

Das vorhergehende Kapitel handelte von der universellen Stasis-Problematik der Poleis, von ihrer Ursache, Lösung und von den Bedingungen dieser Lösung. Bei der Behandlung dieser Problematik schienen wir daran vorbeizugehen, daß erst die Frage nach der δικαιοσύνη / Gerechtigkeit im *Staat* den Versuch bewirkt, im Gespräch eine Polis zu gründen, da auf diesem Weg die Gerechtigkeit des Menschen leichter gefunden werden könne. Diese Gründung einer Polis führt zwar dazu, daß die Aufmerksamkeit sich vorübergehend auf politische Problematik zu beschränken scheint; dennoch bleibt die Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen in ihrer Bedeutung für seine Eudämonie, wenn man den äußeren Verlauf des Gesprächs betrachtet,[2] die Hauptfrage des *Staat*. Allein schon deshalb müßte nach dem Verhältnis dieser Frage zur in vorliegender Arbeit besprochenen Problematik gefragt werden. Die in diesem Kapitel gegebene Antwort geht dahin, daß Sokrates' Definition von »Gerechtigkeit« als »Tun des Eigenen« mit der Trennung von Chrematistik und Politik, als Mittel zur Lösung der politischen Problematik, eng zusammenhängt, insofern die philosophische Untersuchung der Gerechtigkeit die Instrumente zur Lösung der politischen Problematik verschafft.

Der Gedanke der *Arbeitsteilung* (»Ein Mann, eine Beschäftigung«)[3] scheint für die Interpretation von »Gerechtigkeit« als »Tun des Eigenen« (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν, 433A8) im *Staat* von entscheidender Bedeutung.[4] Dieser Gedanke taucht zum ersten Mal auf, wenn die »Gründung einer Polis« unternommen wird (369B5 f.);[5] Sokrates sagt hier, daß eine Polis deshalb entsteht, weil kein Mensch ohne die Hilfe anderer Menschen seine Bedürfnisse befriedigen könne.[6] Die Polis erscheint hier als eine Gemeinschaft (κοινωνία)[7] von Menschen, die allein durch Zusammenarbeit ihre privaten Bedürfnisse befriedigen können. Nach der Feststellung, daß die »elementarste Polis« aufgrund der Zahl der elementaren Bedürfnisse (369D) aus »vier oder fünf« (D11) Männern bestehen müßte, wird gefragt, weshalb jeder Mensch nicht vielmehr im Alleingang seine verschiedenen Bedürfnisse befriedige, da er dann ja nicht auf andere angewiesen sei.[8]

Bei der Beantwortung der Frage nach dem Grund der Arbeitsteilung wird deutlich, daß diese für Sokrates auf »natürliche« Unterschiede zwi-

schen Menschen zurückgeht: ὅτι ... ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πράξει (370A8-B2; »daß ... von Natur keiner dem anderen völlig gleich ist, sondern jeder verschiedene Anlagen hat, der eine für dieses, der andere für jenes Geschäft«, Apelt). Sokrates hält diese »natürlichen« Unterschiede deshalb für einen Grund zur Arbeitsteilung, weil sie nicht nur die Quantität, sondern auch die Qualität der Erzeugnisse beeinflussen.[9] Die Besprechung des Verhältnisses von Physis und Arbeitsteilung faßt er mit folgenden Worten zusammen: Ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττῃ (370C3-5; »Dadurch steigert sich also die Größe der Leistung in jedem Fall und alles gelingt besser und leichter, wenn der einzelne nach seiner Anlage und zur rechten Zeit es verrichtet und von allem anderen die Hand fernhält«, Apelt).

Dieses unter Hinweis auf Qualität und Quantität in der Physis des Menschen begründete Prinzip der Arbeitsteilung führt dazu, daß die Wächter, nachdem auch sie als notwendige Mitglieder der Polis anerkannt worden sind (373E9 f.), genauso wie die anderen Mitglieder der Polis eine Gruppe bilden, die sich ausschließlich mit der eigenen Techne beschäftigen soll; zur Begründung des Gedankens, daß die bisherigen Einwohner nicht selbst Wächter ihrer Polis werden, sondern eine neue, selbständige Gruppe von Wächtern neben sich in die Polis aufnehmen sollen, erinnert Sokrates an den Gedanken (»ein Mann, eine Beschäftigung«), der bisher die Einrichtung der Polis bestimmt habe.[10] Sein Hinweis auf die zur Techne des Wächters—wie freilich zu *jeder* anderen Techne, da die Arbeitsteilung ja in der Verschiedenheit der menschlichen Physis begründet worden ist!—erforderliche *besondere* Physis führt zur Frage, wie denn die besondere Physis von Wächtern beschaffen sein soll (374E4 ff.), und damit zur Frage nach der richtigen Erziehung dieser Wächter (*unten*, Kap. 3).[11]

Bei ihrem Eintritt in die Polis werden somit die Wächter dem Prinzip der Arbeitsteilung unterworfen; das Prinzip, das bisher auch für die anderen Einwohner, als Spezialisten nur einer Techne, gegolten hat, gilt *auch* für sie. Daß die Zuweisung der militärischen Techne an nur eine Gruppe von Einwohnern Probleme besonderer Art bewirken könnte, wird dadurch angedeutet, daß im Fall der Wächter zum ersten Mal danach gefragt wird, *welche* Physis jemand haben soll, wenn er die ihm zugewiesene Aufgabe soll erfüllen können (374E6-8).[12]

Die für die *politische* Funktion der Arbeitsteilung entscheidende Wendung findet man 397E4-8. Während der Besprechung von Mimesis (*unten*, 3.2.1.2) hatte Sokrates gesagt, für eine gewisse Art von Dichtern sei in »unserer« Polis kein Platz; das begründete er, dem Prinzip der Arbeit-

steilung entsprechend, mit folgenden Worten: ὅτι οὐκ ἔστιν διπλοῦς ἀνὴρ παρ' ἡμῖν οὐδὲ πολλαπλοῦς, ἐπειδὴ ἕκαστος ἓν πράττει (397E1-2; »weil es bei uns keinen Mann von zwiefacher oder vielfacher Sinnesart gibt, da jeder nur *eine* Sache treibt«, Apelt);[13] dann fährt er mit den überraschenden Worten fort, daß allein in dieser Polis der Schuster nur Schuster und nicht auch noch Steuermann, der Bauer nur Bauer und nicht auch noch Richter, und *der Krieger nur Krieger und nicht auch noch Chrematist* sein werde.[14] Diese Worte sind deshalb überraschend, weil in der von Sokrates entworfenen Polis *alle* männlichen Nichtwächter *auch* Chrematisten sein werden.[15] Das jetzt von Sokrates formulierte Verbot, der Wächter dürfe neben der eigenen Techne nicht »auch« die Chrematistik ausüben, da dann das Prinzip der Arbeitsteilung (»ein Mann, eine Techne«) verletzt werde, trifft *nicht* für die von Sokrates genannten »Schuster« und »Bauern« zu, da diese tatsächlich die eigene Techne »zusätzlich zur Chrematistik (πρὸς τῇ χρηματιστικῇ, vgl. 397E8) ausüben werden.

Sokrates' Verbot der Chrematistik für die Wächter, unter Berufung auf die Arbeitsteilung, ist das erste Indiz dafür, daß das Prinzip, das anfänglich die Einrichtung der Polis bestimmt und dann bewirkt, daß *auch* die Wächter eine Gruppe für sich bilden werden, deren Mitglieder nur die eigene Techne ausüben, anschließend dazu benutzt wird, die Wächter als *Nicht*chrematisten eine der gesamten sonstigen Bevölkerung, als Chrematisten, gegenüberstehende[16] Gruppe bilden zu lassen. Diesen an späterer Stelle[17] im *Staat* deutlicher ausgesprochenen Sachverhalt verdeckt Sokrates vorerst mit der zitierten »fallacy«.[18]

Die 397E4-8 von Sokrates zum ersten Mal geforderte Trennung von Wächtern und Chrematisten wird in dem für die Gestaltung des Lebens der Wächter wichtigen Abschnitt 415E-417B konkretisiert: οἰκήσεις ... στρατιωτικάς γε, ἀλλ' οὐ χρηματιστικάς (415E8-9; »Behausungen ... wie sie Kriegern ziemen, nicht Erwerbsleuten«, Apelt). Die dann in den Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter (*unten*, 4.1) ausgearbeitete Trennung von Chrematisten und Wächtern beinhaltet, daß die Wächter weder Land und Häuser, noch Gold und Silber, noch private Vorratsräume werden besitzen dürfen.[19] Die 397E4-8 initiierte *Ausnahme*stellung der Wächter wird hier durch die Vorschrift bestätigt, daß *allein die Wächter* weder Gold noch Silber werden berühren dürfen (μόνοις αὐτοῖς τῶν ἐν τῇ πόλει κτλ., 417A2-5); damit ist den Wächtern die Chrematistik unmöglich gemacht, wie der Vergleich mit *Staat* VIII zeigt.[20]

Die *Ausnahme*stellung der Wächter, gegenüber all denen, die die anderen Künste ausüben, wird 420E-421C durch die Aussage bestätigt, auf die Lebensweise der Nichtwächter komme es weniger an (ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐλάττων λόγος, 421A2-3); es sei für die Polis ohne Gefahr (πόλει οὐδὲν δεινόν, 421A4-5), wenn die Nichtwächter infolge des Reichtums ih-

re Kunst nicht mehr richtig ausüben würden.[21] Obwohl hier (420E) angenommen wird, daß in *allen* Künsten Reichtum des Künstlers die Qualität seiner Erzeugnisse antastet,[22] hält Sokrates allein den Reichtum der *Wächter* für eine Gefahr für die Polis, da *allein die Wächter* über Glück oder Unglück der Polis entscheiden (421A5-8).[23] Man kann demnach nicht sagen,[24] daß das allgemeine Prinzip der Einrichtung der Polis (»Ein Mann, eine Beschäftigung;« *oben*, Anm. 3) auch zur Bestimmung der Position der Wächter benutzt werde; vielmehr wird dieses Prinzip so lange transformiert, bis es die Trennung von Wächtern und Chrematisten begründen kann.

Wenn Sokrates auch anschließend (423D2-6) die Bedeutung der Arbeitsteilung—und nicht die der in vorliegender Arbeit betonten Trennung von Wächtern und Chrematisten—für die Einheit der ganzen Polis hervorhebt, weisen die von ihm gegebenen Vorschriften selbst doch wieder in die Richtung der Trennung von Wächtern und Chrematisten: obwohl »Gerechtigkeit« noch 433A4-6 im Sinne von Arbeitsteilung interpretiert worden ist,[25] sagt Sokrates 434A3 f., es sei für die Polis relativ harmlos, wenn der Schuster zum Zimmermann werde, oder umgekehrt (A3-7). Von wirklicher Bedeutung für die Gerechtigkeit der Polis ist hier vielmehr, ob die Trennung der drei[26] Klassen beibehalten wird: weder darf der χρηματίστης φύσει zum Soldaten werden (434A9-B2; vgl. 397E4-8), noch darf man beiden Klassen zur gleichen Zeit angehören (434B5-6). Die als »Tun des Eigenen« definierte Gerechtigkeit beinhaltet hier, daß man innerhalb jener Klasse bleibt, der man »der Natur nach« angehört:[27] ῾Η τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ᾽ ἂν προσαγορεύοιτο μάλιστα κακουργία (434B9-C2; »Die Vielgeschäftigkeit also der drei verschiedenen Stände und ihr gegenseitiges Übergreifen ineinander dürfte als größter Schaden für die Stadt und mit vollstem Recht als Hauptfrevel bezeichnet werden«, Apelt).[28] Die gleichzeitige Mitgliedschaft der Klasse der Chrematisten und jener der Soldaten (πολυπραγμοσύνη, 434B7)[29] oder aber, im Fall der »Chrematisten φύσει« (434A9-B1), der Wechsel von der bisherigen Klasse in die höhere, werden als das schlimmste Unrecht im Bezug auf die Polis (μεγίστην τῆς ἑαυτοῦ πόλεως ... ἀδικίαν, 434C4) betrachtet: man darf schließen,daß ein Bewohner der »guten Polis« dann im politischen Sinne gerecht ist, wenn er innerhalb seiner Klasse bleibt, somit als Chrematist auf Herrschaft und als Herrscher auf Chrematistik verzichtet.[30]

Daß die drei Klassen der Polis anschließend als χρηματιστικόν, ἐπικουρικόν und φυλακικὸν γένος (434C7-8) bezeichnet werden, bestätigt die These, daß die 397E vollzogene Trennung von Wächtern und Chrematisten der Interpretation des Prinzips der Arbeitsteilung, das anfänglich die Einrichtung der Polis bestimmte, eine entscheidende Wendung gab.

Die Gerechtigkeit wird 434C nicht länger auf einzelne Bürger der Polis, sondern auf die Klassen der Polis bezogen, die hier zu den Trägern der »Gerechtigkeit der Polis« werden: χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὰ αὑτοῦ πράττοντος ἐν πόλει... δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι (C7-10; »wenn die erwerbende, die schützende und die wachende Klasse eine jede im Staat das Ihrige tut, so würde diese Berufstreue das Gegenteil von jener Erscheinung, nämlich Gerechtigkeit sein und die Stadt gerecht machen«, Apelt).[31]

Einen weiteren Beitrag zur Relativierung der Gerechtigkeit als Arbeitsteilung findet man am Ende der Analyse der Psyche (435C4 f.), wenn Sokrates sagt, daß die auf Arbeitsteilung bezogene Interpretation von »Gerechtigkeit« als »Tun des Eigenen« ein εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης (443C4-5; »eine Art von Schattenbild der Gerechtigkeit«, Schl.) war.[32] Abgesehen davon, daß dies schon deshalb zutrifft, weil die (politische) Gerechtigkeit des Einzelnen, sofern er der ἀγαθὴ πόλις nicht angehören sollte, eine andere sein muß als jene des Bürgers dieser Polis,[33] dürfte inzwischen deutlich geworden sein, daß eine Behauptung wie jene, τὸ τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν καὶ ἄλλο μηδὲν πράττειν, τὸν δὲ τεκτονικὸν τεκταίνεσθαι (443C5-7; »daß der zum Schuster Geborene recht tue nur zu schustern und nichts anderes zu treiben, und der zum Zimmermann Geborene nur zu zimmern und so weiter«, Apelt) schon 397E4-8 irrelevant geworden war.

Die Irrelevanz der Arbeitsteilung für die Interpretation der Gerechtigkeit wird schließlich deutlich, wenn die am Ende von *Staat* IV erreichte Interpretation von »Gerechtigkeit der Polis« auf den, seit 368E als Analogon zur Polis vorgestellten, Einzelnen und dessen Psyche angewandt wird: Unrecht/ἀδικία wird 444B verstanden als Widerstand jenes Teiles (μέρος)[34] der Psyche, dessen Aufgabe der Gehorsam sei, gegen jenen Teil, dessen Aufgabe die Herrschaft sei; wenn die drei Teile der Psyche ihre »natürlichen« Aufgaben nicht erfüllen (B4-5), könne man im Fall der Psyche von ἀδικία, κακία usw. sprechen.[35] Ereignisse *innerhalb* eines Teiles (z.B. Konflikte zwischen Begierden) sind hier nicht interessant: von Bedeutung ist für die Gerechtigkeit allein das richtige Verhältnis der *Teile* zueinander. Diese Interpretation von Gerechtigkeit der Psyche entspricht der Interpretation von Gerechtigkeit, im Fall der Polis, als bezogen auf die Trennung und das Herrschaftsverhältnis der *Klassen.* Daß auch im Fall der Psyche eine *Dicho*tomie—einerseits jene Teile, die φύσει herrschen sollen, andererseits jener Teil, der φύσει gehorchen soll (444B4-5)—angenommen wird,[36] ist dabei von besonderem Interesse für die Analogie von Polis und Psyche.

Die vorhergehende Darstellung dürfte zur These berechtigen, daß So-

krates im *Staat* eine Interpretation von Gerechtigkeit entwickelt, die—jedenfalls auf der Ebene der Polis—ausschließlich die Funktion hat, die Trennung von Wächtern und Chrematisten, die als politische Maßnahme von erstrangiger Bedeutung ist, in der Arete der »guten Polis« zu verankern. Die Frage ist unvermeidbar, weshalb diese Maßnahme, so wichtig sie politisch sein mag, gerade mit der *Gerechtigkeit* und nicht vielmehr mit irgendeiner anderen Qualität der Polis verbunden werden soll. Zur Beantwortung dieser Frage werden wir jetzt darauf eingehen, daß, nicht anders als die Gerechtigkeit als Bedingung der Möglichkeit der verschiedenen Aretai erscheint,[37] die Trennung von Wächtern und Chrematisten als Bedingung der Möglichkeit der Einheit einer Polis, damit ihrer Dauer, und damit ihrer Arete,[38] dargestellt wird.

465D5 ff. will Sokrates beweisen, daß die von ihm gegebenen Vorschriften zur politischen Stellung der Wächterinnen (erste »Welle«; *unten*, 5.1) und, im Fall der Wächter, zum gemeinsamen »Besitz« von Frauen und Kindern (zweite »Welle«; *unten*, 5.2) wirklich einen Beitrag zur Einheit der Polis leisten. Nachdem er zu diesem Zweck daran erinnert hat, daß die Wächter die ganze Polis zu ihrem Besitz machen könnten (466A1-2; vgl. 419A3-4) und daß die Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter (*unten*, 4.1) das Ziel verfolgten, die Wächter »wirkliche Wächter« bleiben zu lassen (466A3-4),[39] sagt er, daß die Wächter bei einem gewissen Maß an, materiell zu verstehender, »Eudämonie«[40] nicht länger Wächter seien (466B5-6); würden sie dennoch nach dieser »Eudämonie« streben, so bedeutete das den Untergang der Polis und der Position der Wächter in dieser (B7-C3). Diese deutliche Erinnerung[41] an *Staat* IV, 419A1 ff. zeigt, daß Sokrates auch 465D5 f. die Gefahr meint, daß Wächter, falls sie zu Chrematisten werden, die Polis nicht schützen, sondern zugrunde richten werden; die Betonung der Konsistenz (*unten*, 5.2.2.7) der beiden »Wellen« mit gerade diesen Vorschriften macht deutlich, daß die »Wellen« als weitere Maßnahmen zur Verhinderung dieser Gefährdung der Polis zu verstehen sind. Daß die Kombinierung der sonst doch *allgemeinen*[42] Chrematistik mit der je eigenen Techne gerade im Fall jener »Handwerker«, die als Wächter der Polis »Produzenten von Freiheit« (δημιουργοὶ ἐλευθερίας, 395C1) genannt worden sind, die Folgen haben muß, von denen 465D ff. die Rede ist, geht, wie der gleiche Zusammenhang zeigt, darauf zurück, daß keine andere Gruppe von »Technitai« in der Polis eine nur vergleichbare *Macht* hat.[43]

Auf diesen Hintergrund seiner Vorschriften hatte Sokrates schon am Ende von *Staat* III hingewiesen: Οὐκοῦν φυλακτέον παντὶ τρόπῳ[44] μή ... οἱ ἐπίκουροι ... ἐπειδὴ αὐτῶν (scl. τῶν πολίτων) κρείττους εἰσίν, ἀντὶ συμμάχων εὐμενῶν δεσπόταις ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν (416B1-3; »Muß man also nicht

auf alle Art verhüten, daß die Gehilfen, als die Stärkeren, es mit den Bürgern ebenso machen, und nicht wohlwollenden Bundesgenossen, sondern wilden Tyrannen gleichen?«, Apelt). In einer kritischen Reaktion hatte Adeimantos auf den paradoxen Charakter dieser Vorschriften gerade für die Wächter hingewiesen, »denen doch in Wahrheit die Polis gehöre« (ὧν ἔστι μὲν ἡ πόλις τῇ ἀληθείᾳ, 419A3-4).[45] Schließlich sahen wir, daß auch in Sokrates' Versuch (465D5 ff.), die Konsistenz[46] aller Vorschriften nachzuweisen, auf die Macht der Wächter hingewiesen wird, die es ihnen ermöglichen würde, den anderen Einwohnern ihre Eigentümer zu rauben (466C1). Diese Macht der Wächter ist es, die es für Sokrates erforderlich macht (vgl. 4.1), zu verhindern, daß Wächter zu Chrematisten oder daß Chrematisten zu Wächtern werden. Es ist die politische Bedeutung dieser Forderung, die bewirkt, daß *allein* im Fall der Wächter etwas nicht geschehen darf, was doch im Falle aller anderen Künstler nicht zu vermeiden ist:[47] die im Wesen der Techne begründet scheinende[48] Verbindung einer allgemeinen Chrematistik mit der individuellen, je verschiedenen Techne des Bauern, Schusters usw. Vor diesem Hintergrund scheint uns die These berechtigt, daß die von der militärischen (und politischen) Macht der Wächter ausgehende Gefährdung der Einheit der Polis Sokrates' eigenwillige Interpretation von »Gerechtigkeit der Polis« als ein auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten zu beziehendes »Tun des Eigenen« begründet.

KAPITEL 3

SOKRATES' INSTRUMENTE (I): DIE VOR-PHILOSOPHISCHE ERZIEHUNG DER WÄCHTER

3.0 *Einleitung*

Für die größte Gefahr,[1] die der Polis vonseiten der Wächter droht, hält Sokrates die Möglichkeit, daß Wächter »aus Hunden zu Wölfen« (ἀντὶ κυνῶν λύκοις ὁμοιωθῆναι, 416A6-7), aus »freundlichen Bundesgenossen« zu »harten Herren« werden (φυλακτέον παντὶ τρόπῳ μή ... ἀντὶ συμμάχων εὐμενῶν δεσπόταις ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν, 416B1-3: »Muß man also nicht auf alle Art verhüten, daß die Gehilfen ... nicht wohlwollenden Bundesgenossen, sondern wilden Tyrannen gleichen?«, Apelt). Sokrates nennt die richtige Erziehung der Wächter das wichtigste Mittel[2] zur Vorbeugung einer solchen Katastrophe (416B5-6), läßt jedoch keinen Zweifel daran bestehen, daß die bis dahin dargestellte Erziehung der Wächter[3] nur ein Ansatz zu diesem Zweck ist: der Meinung Glaukons, die Wächter seien in der Tat richtig erzogen (καλῶς πεπαιδευμένοι, 416B7), hält er seine Skepsis entgegen (416B8-C1, besonders: τῆς ὀρθῆς ... παιδείας, ἥτις ποτέ ἐστιν, C1; »der richtigen Erziehung ... *mag diese auch sein welche sie wolle*«, Apelt).

Zusätzlich zur Erziehung (416C5) hält Sokrates auch Vorschriften zu den äußeren Umständen der Wächter für ein geeignetes Mittel, der großen, der Polis vonseiten der Wächter drohenden, Gefahr vorzubeugen (416C7-8).[4]

Diese Aussagen zur politischen Bedeutung der Erziehung der Wächter lassen vermuten, daß die vorher (376C7-412B7) dargestellte Erziehung der Wächter als politisches Instrument verstanden werden soll, das soll verhindern helfen, daß die Wächter zu einer Gefahr für sich selbst[5] und ihre Polis werden. Sokrates' Skepsis über die Richtigkeit schon der bisher dargestellten Erziehung läßt vermuten, daß auch bei einer weiteren Behandlung der Erziehung der Wächter (*unten*, Kap. 6), wenn jene Erziehung dargestellt wird, die von ihm in der Tat als ὀρθὴ παιδεία (416C1) anerkannt wird, die genannte politische Problematik im Hintergrund stehen wird.

In diesem Kapitel wollen wir darstellen, wie die Vorschriften zur Erziehung der Wächter in den Büchern II und III den *politischen* Sinn dieser Erziehung erkennen lassen; in den Kapiteln 4 und 5 wird die Frage beantwortet, inwiefern die 416A-B genannte politische Problematik auch

im Hintergrund der Vorschriften zu den »äußeren« Umständen der Wächter steht; in Kapitel 6 wird schließlich besprochen, welche Rolle die politische Problematik in der philosophischen Erziehung der Wächter spielt.

3.1 »Erste Erziehung« der Wächter als politisches Instrument

Die Bedeutung der Erziehung der Wächter zur Verhinderung einer genau definierten politischen Gefahr wird am Ende der Besprechung der »ersten Erziehung« ausgesprochen: ἐλέγομεν ... ὅτι δεῖ αὐτοὺς τῆς ὀρθῆς τυχεῖν παιδείας, ἥτις ποτέ ἐστιν, εἰ μέλλουσι τὸ μέγιστον ἔχειν πρὸς τὸ ἥμεροι εἶναι αὐτοῖς τε καὶ τοῖς φυλαττομένοις ὑπ' αὐτῶν, (416B9-C3; »unsere ... Behauptung, daß sie der richtigen Erziehung teilhaftig werden müssen, mag diese auch sein welche sie wolle, wenn sie die wesentlichste Bedingung erfüllt haben wollen, um die rechte Milde zu bewähren unter sich und gegen die ihrer Obhut Unterstellten«, Apelt). Daß die *Erziehung* der Wächter das Mittel sein sollte, zu verhindern, daß sie für die anderen Einwohner und sich selbst (416C2-3) gefährlich werden,[6] wurde jedoch schon erkennbar, bald nachdem die Physis der Wächter zum Problem gemacht worden war (374E4 ff.): im Anschluß an die Frage, welche Eigenschaften[7] Wächter im Hinblick auf ihre militärische Aufgabe haben sollen, war bemerkt worden, daß diese Eigenschaften die Wächter nicht nur für die Feinde der Polis, sondern auch für ihre Mitbürger und für einander gefährlich machen würden: Πῶς οὖν ... οὐχ ἄγριοι ἀλλήλοις τε ἔσονται καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὄντες τοιοῦτοι τὰς φύσεις; (375B9-10; »Wie können sie aber ... bei solcher Beschaffenheit anders als grimmig gegeneinander sein wie auch gegen die anderen Bürger?«, Apelt).

Sokrates hatte gefolgert, daß die Wächter *gleichzeitig* (375C6)[8] zwei verschiedene, wenn nicht gar unvereinbare[9] Eigenschafen—Freundlichkeit nach innen und Härte nach außen[10]—besitzen sollen, wenn verhindert werden soll, daß sie sich selbst und die anderen Einwohner zerstören (375C2-4; vgl. B9-10). Anfänglich schienen diese Eigenschaften sich auszuschließen, jedoch machte Sokrates am schon vorher benutzten Beispiel des Hundes (375A2-3) die Vereinbarkeit dieser Eigenschaften glaubhaft (375D4 f.). Daß ihre Vereinbarkeit ausgerechnet Folge des philosophischen Charakters des Hundes[11] sein soll, der, liebend was er kenne, nur den Unbekannten angreife (375E9-376B6),[12] ist wohl die erste Andeutung dessen, daß die Philosophie sich als die Voraussetzung zur Einheit der Polis erweisen wird (*unten*, Kap. 6), erscheint jedoch an dieser Stelle noch als recht willkürlich[13] anmutende Lösung des Problems, vor das man durch die zwei Forderungen an die Physis der Wächter gestellt worden ist.

Mit der Aufzählung der verschiedenen, für Wächter erforderlichen psychischen und körperlichen Eigenschaften wird der Abschnitt zur Physis der Wächter (374E4-376C5) abgeschlossen: Φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως (376C4-5; »Also weisheitsliebend (philosophisch), beherzt, behend und stark von Natur muß der sein, der ein guter und tüchtiger Wächter der Stadt sein soll«, Apelt).[14] Obwohl hier gleichermaßen von körperlichen und psychischen Eigenschaften die Rede ist, wird bald deutlich, daß es Sokrates bei der Erziehung der Wächter vor allem auf die erwähnten psychischen Eigenschaften (φιλόσοφος, θυμοειδής) ankommt.[15]

Für die Besprechung der Erziehung der Wächter hält Sokrates sich an die traditionelle Einteilung in gymnastische und musische Erziehung, von denen erstere sich auf den Körper, letztere sich auf die Psyche bezieht (376E2-4).[16] Bei der Besprechung der musischen Erziehung wird der *politische* Rahmen des Gesprächs dadurch deutlich, daß Sokrates die Inhalte der Erziehung jenen Maßstäben unterwerfen will, die auch für die *erwachsenen* Wächter gelten sollen: man werde etwa nicht hinnehmen dürfen, daß künftige Wächter während ihrer Jugend »in ihre Seele Ansichten aufnehmen, die vielfach in Widerspruch stehen mit denen, die sie in reiferen Jahren unserer Meinung nach haben sollen« (377B7-9; Apelt). Solche Hinweise auf den *politischen* Rahmen der Wächtererziehung sind in der Folge zahlreicher.[17]

Die Besprechung der musischen Erziehung (3.2) verläuft in zwei[18] Teilen, Dichtung (3.2.1) und Tonkunst (3.2.2), die auch ihrerseits von Sokrates zweigeteilt werden. Bei der Dichtung wird zuerst ihr Inhalt (*Logos*; 3.2.1.1) und dann die Weise der Mitteilung des Inhaltes (*Lexis*; 3.2.1.2) besprochen. Im zweiten Teil (3.2.2), zur Tonkunst, wird zuerst die *Harmonie* (3.2.2.1), dann der *Rhythmus* (3.2.2.2) besprochen. In allen vier Teilen wird die traditionelle Erziehung kritisiert und werden Vorschriften zur Erziehung der Wächter gegeben aufgrund der *politischen* Aufgaben, die Wächter zu erfüllen haben.

3.2 Musische Erziehung der Wächter

3.2.1 Sprachliche Aspekte der Dichtung

3.2.1.1 Inhalt der Dichtung (Logos)

Sokrates unterscheidet Vorschriften zu dem, was über die Götter, und zu dem, was über die Menschen erzählt werden soll (377C7-D1; vgl. 392A8).[19] Die Vorschriften zur Dichtung über die Götter[20] faßt er

schließlich in zwei Musterbilder[21] zusammen (380C6-D6); von ihnen beinhaltet das erstere, daß Gott nicht die Ursache aller, sondern allein der guten Dinge ist (μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν, 380C8-9), und das zweite, daß Gott seine Gestalt nich wechselt, sondern immer der gleiche bleibt (ἁπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν, 380D5-6; »daß er ganz einfach ist und am allerwenigsten aus seiner Gestalt herausgeht«, Schl.).

In diesem Abschnitt wollen wir den Nachweis versuchen, daß die zwei Musterbilder für Sokrates eine *politische* Funktion[22] haben: das erste Musterbild soll bei den Wächtern den Gedanken verhindern, göttliches Unrecht gegen andere Götter oder auch Menschen rechtfertige (menschliches) Unrecht der Wächter gegen Mitwächter oder auch Nichtwächter; das zweite Musterbild soll als Vorwegnahme von Sokrates' besonderer Interpretation von δικαιοσύνη verstanden werden, der zufolge »Gerechtigkeit der Polis« beinhaltet, daß die einzelnen Einwohner dauerhaft jener Klasse zugeordnet sind, der sie auch ihrer Physis nach angehören (*oben*, Kap. 2); es wird *unten* (S. 42 f.) der Nachweis versucht werden, daß das zweite Musterbild die Götter in der Frage der politischen Identität zu Vorbildern für die Wächter machen soll.

In jenem Teil des Gesprächs, der zur Formulierung des ersten Musterbildes führt (377A12-380C5), werden die politischen Folgen der These, die Götter seien nicht allein Bewirker des Guten, sondern auch des Bösen, anscheinend nur angedeutet. Nachdem die Rede war von Ouranos' Übeltaten und Kronos' Rache, von dem, was Kronos seinen Kindern und was Zeus dann ihm antat (377E7-378A2), sagt Sokrates, all dies könne bei dem jungen Zuhörer[23] den Eindruck wecken, er tue nichts Außergewöhnliches, wenn er selbst das schlimmste[24] Unrecht tun würde: ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοῖ, οὐδ' αὖ ἀδικοῦντα πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρῴη ἂν ὅπερ θεῶν οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι (378B2-5; »er könne die schlimmsten Freveltaten begehen, ja auch seinen eigenen Vater für begangenes Unrecht schonungslos züchtigen, ohne daß er damit etwas Auffälliges täte, sondern nur das, was auch die ersten und obersten Götter täten«, Apelt); wenn man bedenkt, wer im Laufe des *Staat* als die »Eltern« der Wächter erscheinen, werden die politischen Aspekte einer falschen Haltung der Wächter ihren »Eltern« gegenüber schon hier erkennbar.[25]

Anschließend kritisiert Sokrates jene Erzählungen, die Wächter zu Konflikten mit *einander* verführen könnten: man werde nicht erzählen dürfen, daß Götter sich *gegenseitig* bekämpfen und bedrohen (ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσί τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται, 378B8-C1; »daß Götter mit Göttern in Streit liegen, einander nachstellen und miteinander kämpfen«, Apelt),[27] *wenn man bewirken will*, daß die Wächter den Kampf mit-

einander für etwas Furchtbares halten werden: εἴ γε δεῖ ἡμῖν τοὺς μέλλοντας τὴν πόλιν φυλάξειν αἴσχιστον νομίζειν τὸ ῥᾳδίως ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι (378C1-3); auch werde man nicht von Konflikten der Götter mit ihren *Verwandten*[28] erzählen dürfen: πολλοῦ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον ... καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπὰς θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν (378C3-6).

Wenn das Verbot, über Kämpfe der Götter mit *einander* zu dichten, den Sinn haben sollte, zu verhindern, daß dadurch in den Augen der jungen Wächter auch ihr eigener Kampf miteinander legitimiert werden könnte, hätte das Verbot, über Konflikte der Götter mit ihren *Verwandten* zu dichten, wohl die Funktion, zu verhindern, daß in dieser Weise Konflikte zwischen Wächtern und Nichtwächtern in den Augen der Wächter von der Dichtung her gerechtfertigt werden könnten. Daß es bei diesen Vorschriften in der Tat um die *politische* Praxis geht, ist daran erkennbar, daß Sokrates—unmittelbar nach diesen Vorschriften—sagt, man solle den Kindern vielmehr erzählen, daß kein einziger *Bürger* (C7; vom Verhalten der *Bürger* sollte hier noch gar nicht die Rede sein, können doch die Vorschriften zur Dichtung über die Menschen vorläufig noch nicht gegeben werden: 392A8) sich je mit einem anderen Bürger streite: εἴ πως μέλλομεν πείσειν ὡς οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο οὐδ' ἔστιν τοῦτο ὅσιον (378C6-8; »wenn wir sie davon überzeugen wollen, daß nie ein Bürger sich mit einem anderen Bürger verfeindet habe und daß dies ein sündhaftes Beginnen wäre«, Apelt).

Diese Vorschriften zum Inhalt der Dichtung über die Götter schließt Sokrates mit der Überlegung ab, daß Erwachsene die während der Jugend angeeigneten Meinungen beizubehalten pflegen (378D7-E1); dieser Gedanke kann in diesem Zusammenhang nur bedeuten, daß in der Jugend unter dem Einfluß der Dichtung erworbene falsche Vorstellungen von dem, den Herrschern, den Gleichen und den Untertanen gegenüber erlaubten, Verhalten von erwachsenen Wächtern praktiziert werden könnten.[30] Der politische Zweck dieser Vorschriften zum ersten Musterbild wird, schließlich, dadurch deutlich, daß Sokrates die Besprechung mit einem Hinweis auf die politische Ordnung abrundet: κακῶν δὲ αἴτιον φάναι θεόν τινι γίγνεσθαι ἀγαθὸν ὄντα, διαμαχετέον παντὶ τρόπῳ μήτε τινὰ λέγειν ταῦτα ἐν τῇ αὑτοῦ πόλει, εἰ μέλλει εὐνομήσεσθαι, μήτε τινὰ ἀκούειν (380B6-8; »Zu behaupten aber, daß Gott irgend jemandem Ursache des Bösen geworden ist, da er doch gut ist, dies muß man auf alle Weise durchfechten, daß es nicht jemand sage in seinem Staat, *wenn er gut regiert werden soll*, noch auch jemand höre«, Schl.).[31]

In engem Zusammenhang[32] mit Sokrates' Interpretation von δικαιοσύνη steht das *zweite* Musterbild (380D f.), demzufolge die Dichter nicht über die Götter sagen dürfen, sie seien nicht immer die gleichen, sondern

erschienen den Menschen einmal in dieser, dann aber in jener Gestalt;[33] vielmehr komme es darauf an, den Zuhörern einzuschärfen (τὸν θεὸν) ἁπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν (380D5-6; »(daß Gott) ganz einfach ist und am allerwenigsten aus seiner Gestalt herausgeht«, Schl.). Diese Vorschrift hängt für Sokrates damit zusammen, daß, sowie alles Bestehende weniger der Veränderung ausgesetzt ist, je nachdem es mehr Arete hat (380E3-381B7)[34], die Götter, die die Arete ja in einem vollkommenen Maße besitzen, weder äußeren Einflüssen ausgesetzt sind noch aber sich selbst verändern wollen: κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ (381C8-9; »(wenn nicht alles trügt,) beharrt jeder von ihnen, unübertrefflich schön und gut wie er an sich ja ist, immerdar wandellos in der eigenen Gestalt«, Apelt).[35]

Die Bedeutung der, dem zweiten Musterbild zugehörigen, Vorschriften zur Dichtung über die Götter für die *menschliche* Wirklichkeit geht schon daraus hervor, daß es in letzterem Zitat nicht mehr allein um die Götter geht: es handelt sich um die Antwort auf die Frage δοκεῖ ἄν τίς σοι ... ἑκὼν αὑτὸν χείρω ποιεῖν ὁπῃοῦν ἢ θεῶν ἢ ἀνθρώπων; (381C3-5; »glaubst du wohl, daß jemand sich freiwillig in irgendeiner Hinsicht schlechter machen wird als er ist, sei es nun ein Gott oder ein *Mensch*?«, Schl.); somit wird schon an dieser Stelle ein Zusammenhang zwischen göttlichem und menschlichem Verhalten vorausgesetzt. Die *politische* Bedeutung wird erst bei der Beantwortung der Frage, wie Dichtung *dargestellt* werden soll, erkennbar;[36] am (vorläufigen) Ende der Besprechung des zweiten Musterbildes scheint es allein um Religiöses zu gehen, wenn dies auch Folgen für das Verhalten der Wächter haben soll: εἰ μέλλουσιν ἡμῖν οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι, καθ' ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε (383C3-5; »wofern unsere Wächter gottesfürchtig werden sollen und göttlich, soweit es den Menschen nur irgend möglich ist«, Apelt). Bemerkenswert ist an diesen Worten, daß die Wächter nicht nur θεοσεβεῖς (»gottesfürchtig«), sondern auch θεῖοι (»göttlich«) werden sollen: da vorher *Unveränderlichkeit* und Einfachheit (ἁπλότης, vgl. 380D5) als Merkmale der Götter erschienen, liegt es nahe, auch das θεῖοι γίγνεσθαι der Wächter in diesem Sinne zu verstehen; von *Unveränderlichkeit* der Wächter zu reden dürfte jedoch besonders, wenn nicht gar ausschließlich, sinnvoll sein im Bezug auf die eine, die »gute Polis« prägende, Unterscheidung von Wächtern einer- und Chrematisten andererseits. Der Schluß liegt nahe, daß das zweite Musterbild als *theologisches Fundament* der politischen Interpretation von δικαιοσύνη, als bezogen auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten, verstanden werden soll.[38]

Die *politische*[39] Funktion der *Staat* II gegebenen Vorschriften zur Dichtung über die Götter wird am Anfang von III von neuem sichtbar: das

bisher Vorgeschriebene (also: Musterbild 1 und 2) sei, unter anderem, für die *Freundschaft* der Wächter erforderlich: Τὰ μὲν δὴ περὶ θεούς ... τοιαῦτ' ἄττα ... ἀκουστέον ... τοῖς ... τήν ... ἀλλήλων φιλίαν μὴ περὶ σμικροῦ ποιησομένοις (386A1-4; »So etwa steht es mit dem, was über die Götter diejenigen zu hören bekommen müssen, die ... auf die Freundschaft untereinander den höchsten Wert legen sollen«, Apelt).[40] Daß die Freundschaft der Wächter zueinander und zu den anderen Bürgern erforderlich ist, wenn die Wächter nicht zu einer Gefahr für die Polis werden sollen, war seit 375C f. deutlich. Die Tatsache, daß Sokrates am Anfang von III, nachdem die Bedeutung der zwei Musterbilder für die *Freundschaft* erwähnt worden ist, dazu übergeht,[41] nach dem Beitrag der Dichtung zur *Tapferkeit* der Wächter zu fragen (Τί δὲ δή **εἰ μέλλουσιν**[42] εἶναι ἀνδρεῖοι; ,386A6) zeigt, daß hier innerhalb des seit 375C f. benutzten Schemas (Eigenschaften-nach-innen/Friedenseigenschaften *gegenüber* Eigenschaften-nach-außen / Kriegseigenschaften) gedacht wird.[43] Damit erweisen die zwei Musterbilder sich als Mittel, bei den Wächtern jene Eigenschaften zu bewirken, die sie zum richtigen Verhalten einander und den anderen Bürgern (= Chrematisten) gegenüber brauchen werden.[44]

Auch aus der *Antwort* auf die Frage, wie über die Götter gedichtet werden soll,[45] *wenn die Wächter tapfer sein sollen* (386A6), geht der instrumentelle Sinn der Vorschriften zum Inhalt der musischen Erziehung hervor: die Zulässigkeit der Dichtung über Tod und Hades wird davon abhängig gemacht, welche Wirkung sie auf das Verhalten der Wächter haben wird; da die Aufgabe der Wächter die Verteidigung der Polis ist (386B4-6; 388A2; sie sind δημιουργοὶ ἐλευθερίας, 395C1),[46] sind jene Vorstellungen nicht zulässig, die diese Aufgabe beeinträchtigen: ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσούτῳ ἧττον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους (387B3-6; »aber gerade je dichterischer es ist, um so weniger darf es von Knaben und Männern gehört werden, die der Freiheit zugetan sein und die Knechtschaft mehr fürchten müssen als den Tod«, Apelt).

Auch bei der weiteren Besprechung der Inhalte der musischen Erziehung wird immer wieder[47] deutlich, daß verhindert werden soll, daß Verhaltensformen, die im Fall der Wächter unerwünscht oder gefährlich sind, von göttlichen Vorbildern in der Dichtung legitimiert werden könnten.[48] Der Zusammenhang des weiteren Gesprächs zu den Inhalten der Dichtung (387D1 ff.) ist u.E. nur dann erkennbar, wenn die ausgezeichnete Bedeutung der *Friedenseigenschaften* der Wächter für den Fortbestand der Polis ständig berücksichtigt wird: nachdem der Beitrag der Dichtung zu den Friedens- und Kriegseigenschaften der Wächter besprochen worden ist, geht Sokrates 387D1 ff. zu jenen Verhaltensformen über, die als Abweichungen von den erforderlichen Friedenseigenschaf-

ten zu betrachten sind; es handelt sich hier um (σωφροσύνη und) Trauer (387D1-389B1), um (Wahrhaftigkeit und) Lüge (389B2-D6), um σωφροσύνη und ihre Gegenteile (ὑπερηφανία, ἀκολασία, 389D7-390D6; Arroganz und Zügellosigkeit), um δωροδοχία, φιλοχρηματία (390D7-391C6; Bestechlichkeit und Geldgier). Diese Verhaltensformen sind mit den zwei von Sokrates genannten Aspekten von σωφροσύνη—1) Gehorsam den Herrschern gegenüber, 2) Herrschaft über die eigenen Begierden; vgl. 389D9-E2—in Verbindung zu setzen und aus diesem Grund alle als Abweichungen von der σωφροσύνη als Friedenseigenschaft der Wächter zu betrachten.

Besonders der zweite Aspekt von σωφροσύνη (Herrschaft über die eigenen Begierden, 389E1-2) ist für die Folge des Gesprächs von Bedeutung: diese erste Andeutung eines *Epithymetikons* der Wächter—ihr Logistikon und Thymoeides spielten schon seit 375A eine Rolle—weist auf den Zusammenhang voraus von σωφροσύνη als Friedenseigenschaft der Wächter, mit der allein durch die Herrschaft der Wächter über die eigenen Begierden ermöglichten Trennung von Politik und Chrematistik als institutioneller Garantie des inneren Friedens der »guten Polis«.

3.2.1.2 Mitteilungsweise der Dichtung (Lexis)

Im Anschluß an den Inhalt der Dichtung wird besprochen, *in welcher Weise* (392C8) vom Dichter erzählt werden soll: von einem sich vom Erzählten distanzierenden Erzähler (ἁπλῇ διήγησις, 392D5; »einfache Nacherzählung«; vgl. 394B1) oder aber von jemandem, der sich hinter dem Erzählten »versteckt« (ἀποκρύπτοιτο, 393C11; vgl. A8; C1), sodaß die Dichtung zum Drama werde; in letzterem Fall spricht Sokrates von *Mimesis* (392D5; vgl. 394C1).[49] Die Frage, ob Mimesis oder aber ἁπλῇ διήγησις bevorzugt werden soll, wird hier von Sokrates wohl deshalb gestellt, weil Mimesis/Darstellung den darstellenden Menschen verändere:[50] Mimesis führe zu ὁμοίωσις, »Angleichung« (393C1-6; vgl. 395C7-D1). Sein Vorbehalt gegen Mimesis ist »ethischer« Natur,[51] was freilich nicht bedeutet, daß Mimesis den Wächtern gänzlich verboten wird: in letzter Instanz wird den Wächtern erlaubt, jene Menschen darzustellen, deren Eigenschaften sie auch selbst, als Wächter, brauchen werden: ἐὰν δὲ μιμῶνται (οἱ φύλακες), μιμεῖσθαι τὰ τούτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὁσίους, ἐλευθέρους ... τὰ δὲ ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι (395C3-6; »wenn sie aber nachahmen, so müssen sie gleich von Kind auf die diesem ihrem Beruf entsprechenden Vorbilder nachahmen, also tapfere, besonnene, fromme, freie Männer ..., alles Unfreie aber weder tun noch es nachzuahmen geschickt sein«, Apelt).

Neben dieser »ethischen« Betrachtung findet man eine, bei der Mime-

sis als Analogon von Techne dargestellt wird;[52] hier wird der Gedanke, daß Wächter sich mimetisch verhalten könnten, zuerst mit dem Argument abgelehnt, das im Laufe des Gesprächs zum Kennzeichen der »guten Polis« zu werden scheint: ὅτι εἷς ἕκαστος ἓν μὲν ἂν ἐπιτήδευμα καλῶς ἐπιτηδεύοι, πολλὰ δ' οὔ (394E3-4);[53] diese Worte sollen wohl bedeuten, daß der Wächter nicht zusätzlich zur eigenen Techne ein Mimetikos (vgl. 394E1-2) sein darf. Die »technische« Behandlung von Mimesis führt durch die Parallelisierung von Mimesis und Techne dazu, daß Mimesis nicht für eine Tätigkeit neben anderen gehalten wird, sondern daß der Gedanke der Vielheit der Technai auf die Mimesis selbst übertragen wird: es gibt *viele* Formen von Mimesis und keiner ist dazu fähig, mehr als eine vollkommen zu beherrschen (394E8-395B6); die menschliche Natur (395B4) ist zu zersplittert, als daß *ein* Mensch dazu fähig wäre, πολλὰ καλῶς μιμεῖσθαι (B5; »vielerlei gut nachzuahmen«, Apelt).[54]

Diese »technische« Besprechung von Mimesis wird abgebrochen, wenn daran erinnert wird, daß die Wächter kraft ihrer politischen Aufgabe (δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως, 395C1) bestimmte Eigenschaften haben sollen: ἀνδρείους, σώφρονας, ὁσίους, ἐλευθέρους (395C4-5; »tapfere, besonnene, fromme, freie Männer«, Apelt). Die Darstellung von Menschen, die zu ihrer Zeit über diese Eigenschaften verfügten, gilt jetzt als ein Mittel, das Entstehen dieser Eigenschaften bei den Wächtern zu fördern: ὅτι αἱ μιμήσεις ... εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται (395D1-2; »(Oder hast du nicht gemerkt,) daß die Nachahmungen ... zur Gewohnheit und (andern) Natur werden?«, Apelt). Bei der Wiederaufnahme der »ethischen« Behandlung von Mimesis zeigt sich, daß sie nicht länger als etwas betrachtet wird, das *neben* den Technai und in der gleichen Vielfalt bestehen würde, sondern, daß Mimesis jetzt als Vorbereitung auf das eigene ἐπιτήδευμα des Wächters betrachtet wird.[55]

Diese Gedanken zur Mimesis sind deshalb von uns wiedergegeben worden, weil Sokrates die Frage, ob den Wächtern Mimesis erlaubt werden kann, aufgrund *politischer* Überlegungen beantwortet: »*Wenn* wir uns an unsere erste Verabredung halten, daß die Wächter Verteidiger der Freiheit sein werden und sich mit nichts werden beschäftigen dürfen, was dazu nicht förderlich ist« (395B8-C3).[56] Die Frage nach der Mimesis wird hier demnach nicht etwa aufgrund des Prinzips der Arbeitsteilung, sondern vom Politischen her beantwortet, abhängig von der Antwort auf die Frage, ob das von den jungen Wächtern Darzustellende für die Eigenschaften, die sie als erwachsene Wächter brauchen werden, förderlich oder schädlich ist.

Für die Vermutung, daß die Vorbereitung der Trennung von Chrematisten und Wächtern der Grund dessen ist, daß Sokrates Mimesis bei der Darstellung der Wächtererziehung bespricht, finden wir im Ge-

spräch über Mimesis folgende Hinweise: 1. Wenn Sokrates sagt, daß Handlungen, die ἀνελεύθερα (395C6) sind, von Wächtern weder verrichtet noch dargestellt werden sollen, so ist an die enge Verbindung von φιλοχρηματία (Geldgier) und ἀνελευθερία (niedriger Gesinnung, Servilität) beim gerade besprochenen Wächter *par excellence*, Achill, zu denken (391C4-6).[57] Der Zusammenhang von ἀνελευθερία und φιλοχρηματία ist, wenn jetzt den Wächtern gerade die Mimesis von ἀνελεύθερα verboten wird, deshalb bemerkenswert, weil es nachher (415E ff.) darauf ankommt, das Entstehen von φιλοχρηματία bei den Wächtern zu verhindern.[58] 2. Im Anschluß an eine Aufzählung verschiedener Verhaltensweisen, deren Mimesis den Wächtern verboten werden soll, ist *unvermittelt* von Mimesis von *Handwerkern* die Rede: χαλκεύοντας ἤ τι ἄλλο δημιουργοῦντας ... ἤ τι ἄλλο τῶν περὶ ταῦτα μιμητέον; (396A8-B2; »Sollen sie Schmiede oder sonstige Handwerker ... oder sonst etwas dieser Art darstellen?«); da bisher nur von solchen Verhaltensweisen die Rede war, die man wenigstens aufgrund der sich in ihnen zeigenden ἀκολασία für αἰσχρά halten konnte,[59] kann man sich über den Übergang zu den *Handwerkern* nicht genug wundern.[60] 3. Gerade im Gespräch über Mimesis befindet sich der von Foster entdeckte Trugschluß,[61] der die Interpretation von δικαιοσύνη als auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten bezogen, ermöglichen soll, daß nämlich allein in dieser Polis der Schuster nicht auch noch Steuermann, der Bauer nicht auch noch Richter und *der Soldat nicht auch noch Chrematist sein wird.*[62] 4. Ein letztes Argument für die *politische* Interpretation von Mimesis bietet die Tatsache, daß Sokrates die »einfache Nacherzählung« (ἁπλῆ διήγησις) deshalb der Mimesis vorzieht, weil diese, im Gegensatz zur Mimesis,[63] nur geringfügige Veränderungen bewirke.[64] Daß dieser Umstand als Argument für ἁπλῆ διήγησις betrachtet werden kann, hängt vermutlich mit dem 380D ff. entwickelten Gedanken zusammen, daß der/das Beste nach Möglichkeit seine Form behalten will und sich gegen jegliche Veränderung, die in diesem Fall ja Verschlechterung wäre, sträuben wird (381C8-9); an anderer Stelle (S. 43 f.) war deutlich geworden, daß ein solches Sichgleichbleiben der Wächter nur dann relevant ist, wenn man es auf die Aufrechterhaltung der Trennung von Wächtern und Chrematisten bezieht.

Man kann daran zweifeln, ob Sokrates' Sprechen über »Veränderungen«, in Zusammenhang mit Fragen von Mimesis und ἁπλῆ διήγησις, auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten bezogen werden darf; immerhin ist es möglich, daß dieser Zusammenhang gemeint ist: wenn Sokrates, nach der Besprechung der »Veränderungen«, als Folgen von Mimesis, fragt, ob man in die Polis Dichter aufnehmen soll, begründet er die Antwort, daß für jenen Dichter kein Platz ist, der auch zur Darstellung des »Unanständigen« (397D4; 398B1-2) Mimesis benutzt, mit den

Worten ὅτι οὐκ ἔστιν διπλοῦς ἀνὴρ παρ' ἡμῖν οὐδὲ πολλαπλοῦς, ἐπειδὴ ἕκαστος ἓν πράττει (397E1-2; »weil es bei uns keinen Mann von zwiefacher oder vielfacher Sinnesart gibt, da jeder nur *eine* Sache treibt«, Apelt),[65] um diese Worte dann unmittelbar nachher zum zitierten Trugschluß auszuarbeiten, nur in dieser Polis werde der Soldat nicht auch noch Chrematist sein (E7-8).

Zusammenfassend: Die Frage, ob Mimesis oder aber »einfache Nacherzählung« die richtige Darstellungsform jener Dichtung ist, die zur Erziehung der Wächter benutzt werden soll, ist deshalb von Bedeutung, weil alle Mimesis ὁμοίωσις (»Angleichung«) zur Folge hat, die jedoch im Fall der Wächter im allgemeinen nicht hingenommen werden kann, da von den Wächtern kraft ihrer *politischen* Aufgabe bestimmte Eigenschaften gefordert werden müssen. Bei der Behandlung von Mimesis wird deutlich, daß sie unter Umständen den Wächtern förderlich sein kann. Zur Beantwortung der Frage, *welche* Eigenschaften Wächter sich nicht durch Mimesis werden aneignen dürfen, findet man einen überraschenden Hinweis auf *Handwerker*, deren Tätigkeit nicht dargestellt werden darf. Wenn die Problematik Identität - Veränderung anschließend dazu führt, daß »einfache Nacherzählung« im allgemeinen der Mimesis vorgezogen werden soll, halten wir das deshalb für bemerkenswert, weil diese Problematik im Rahmen des *Staat* eng mit der Trennung von Wächtern und Chrematisten zusammenhängt. Am Ende des Abschnitts über Mimesis zeigt sich, daß Sokrates' überwiegende Ablehnung von Mimesis mit jenem Prinzip (»ein Mann, eine Beschäftigung«) in Verbindung gesetzt wird, das bisher die Einrichtung der Polis regulierte und unmittelbar nachher zu jenem Trugschluß führt, der entscheidend ist für die Möglichkeit, die »Gerechtigkeit der Polis« auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten zu beziehen (*oben*, Kap. 2).

Diese Ergebnisse lassen uns vermuten, daß auch die hier behandelte Frage der *Lexis* von Sokrates im Hinblick auf die möglichen Folgen für die *Polis* gestellt wird: wenn zu den verschiedenen Aspekten der Erziehung der Wächter nicht die richtigen Vorschriften gegeben werden sollten, wird diese nicht als Werkzeug dazu benutzt werden können, das Fundament der zu entwerfenden »guten Polis«, nämlich die durchgängige Trennung von Wächtern und Chrematisten, zu sichern.

3.2.2 Musikalische Aspekte der Dichtung

3.2.2.1 Harmonie

Nachdem Inhalt (3.2.1.1) und Form (3.2.1.2) der Dichtung besprochen worden sind, werden 398C1 ff. die musikalischen Aspekte von Dichtung,

nämlich Harmonie und Rhythmus (vgl. 398D1-2),[66] besprochen. Die Antwort auf die Frage, welche Harmonien bei der Wächtererziehung benutzt werden dürfen, macht Sokrates von dem zum Inhalt Gesagten abhängig (398D8 f.). An *erster* Stelle werden jene Harmonien ausgeschlossen, die für die Tapferkeit der Wächter schädlich sein dürften (398D11, E1; vgl. (zum Logos): 386A6; 387D1, E6; 388B9); an *zweiter* Stelle werden jene Harmonien besprochen, die—wie erst 399A5-C4 deutlich wird—mit der Friedenseigenschaft σωφροσύνη der Wächter zusammenhängen: μέθη, μαλακία und ἀργία (398E6-7; »Trunkenheit und Weichlichkeit und Müßiggang«, Apelt) sind wohl insgesamt als Fälle fehlender σωφροσύνη (vgl. 389E1-2) zu verstehen. Erst wenn Glaukon die zwei jetzt noch übrig bleibenden, dem Sokrates ihrem Namen nach angeblich unbekannten, Harmonien genannt hat (399A3-4), macht dieser seine Kriterien deutlich (399A5-C4): jene zwei Harmonien allein dürfen übrig bleiben, die dem von den Wächtern in Friedens- und Kriegszeiten geforderten Verhalten entsprechen werden.[67] Wiederum (vgl. 398D-E) wird *zuerst* auf das von den Wächtern im Krieg geforderte Verhalten Bezug genommen (κατάλειπε ἐκείνην τὴν ἁρμονίαν, ἣ ἔν τε πολεμικῇ πράξει ὄντος ἀνδρείου καὶ ἐν πάσῃ βιαίῳ ἐργασίᾳ πρεπόντως ἂν μιμήσαιτο φθόγγους, 399A5-7; »aber du mußt mir diejenige Tonart übrig lassen, die in ziemender Weise die Stimme und Betonung eines Mannes nachahmt, der sich in kriegerischer Tat und in jeder gewaltsamen Lage tapfer erweist«, Apelt); an *zweiter* Stelle ist von jener Harmonie die Rede, die dem Friedensverhalten der Wächter entsprechen soll (καὶ ἄλλην αὖ—scl. κατάλειπε ἁρμονίαν—ἐν εἰρηνικῇ τε καὶ μὴ βιαίῳ ἀλλ' ἐν ἑκουσίᾳ πράξει ὄντος, 399B3-4; »ferner eine andere für einen Mann, der in friedlicher und nicht gewaltsamer, sondern zwangloser Tätigkeit begriffen ist«, Apelt). Diese »Friedensharmonie« soll dem Verhalten eines Mannes entsprechen, der nicht hochmütig (399B7-8), sondern σωφρόνως τε καὶ μετρίως (399B8; »besonnen und maßvoll«, Apelt) handelt, der überzeugt und bittet (πείθοντός τε καὶ δεομένου, 399B4) und für Bitten und Belehrungen vonseiten anderer Bürger offen steht (399B5-7).[68]

Sokrates läßt bei der musischen Erziehung der Wächter somit nur jene zwei Harmonien zu, die den von den Wächtern bisher geforderten Eigenschaften entsprechen werden: *einerseits* Tapferkeit vor dem Feind und militärische Härte, zusammen mit Selbstbeherrschung im Fall einer Niederlage (399A5-B3), *andererseits* Freundlichkeit, Wohlwollen und sich im Gespräch äußernde Offenheit den Mitbürgern gegenüber (399B3-C1).[69] Daß Sokrates nur diese zwei Harmonien zuläßt, entspricht der Tatsache, daß auch vorher allein jene zwei Seiten der Psyche der Wächter, auf die jetzt die Harmonien bezogen werden, bei den Vorschriften zur Erziehung der Wächter berücksichtigt wurden; damit entspricht die Behand-

lung der Harmonien Sokrates' bisheriger Behandlung der musischen Erziehung der Wächter. Sokrates' Frage Ἆρ' οὖν οὐ πᾶς ἤδη ἂν εὕροι ἃ ἡμῖν λεκτέον περὶ αὐτῶν οἷα δεῖ εἶναι, εἴπερ μέλλομεν τοῖς προειρημένοις συμφωνήσειν; (398C4-6; »Kann nun nicht jedermann finden, was wir über ihre notwendige Beschaffenheit sagen müssen, wenn wir mit dem Bisherigen in Übereinstimmung bleiben wollen?«, Apelt) war somit einigermaßen berechtigt.

3.2.2.2 Rhythmus[70]

Sokrates' Besprechung der richtigen Anwendung des Rhythmus in der musischen Erziehung der Wächter (399E8-403C8)[71] ist im Rahmen der Frage nach der Bedeutung der Erziehung für die politische Position der Wächter komplizierter als es bei den drei vorhergehenden Abschnitten der Fall war. Diese größere Kompliziertheit ist die Folge dessen, daß die Behandlung des letzten Aspektes der musischen Erziehung dazu benutzt wird, auf weitere Ziele der Erziehung als allein den Gedanken an die zwei Charakterseiten der Wächter hinzuweisen; der nur vorläufige, vorbereitende Charakter der bisher entwickelten musischen Erziehung wird jetzt erkennbar. Daß dies gerade bei der Behandlung des Rythmus geschieht, hängt damit zusammen, daß besonders Rhythmus und Harmonie dem jungen Wächter jene Erfahrung des Schönen vermitteln werden, die den Übergang von der »ethischen«, musischen zur intellektuellen, sich durch Sprache vollziehenden Erziehung der Philosophen ermöglichen soll. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß der Gedanke an die politischen Aufgaben der Wächter und an die Bedeutung auch des Rhythmus für diese Aufgabe nur vorübergehend eine Rolle spielt; dieser politische Rahmen ist übrigens während der sich anschließenden Besprechung der gymnastischen Erziehung wieder deutlich vorhanden (*unten*, 3.3, S. 76 f.).

Obwohl eine politische Interpretation des letzten Abschnitts von Sokrates' Gedanken zur musischen Erziehung der Wächter demnach nicht auf der Hand liegt, soll doch bemerkt werden, daß Wörter wie κόσμιός[72] τε καὶ ἀνδρεῖος (399E11; »wohlgesittet und mannhaft«, Apelt), ἀνελευθερία (400B2; »niedrige Sinnesart«, Apelt) und ὕβρις/μανία (400B2; »übermütige Sinnesart / Überspanntheit«, Apelt) auf einen Zusammenhang dieses Abschnitts mit den vorhergehenden hinweisen; auch der Begriff des »Tun des Eigenen« (τὸ αὑτῶν πράττειν, 400E6)[73] erscheint in diesem Abschnitt. Deshalb sollte zumindest geprüft werden, inwiefern die Interpretation auch dieses Abschnitts auf die bisher entscheidenden politischen Ziele der Wächtererziehung hin möglich ist.

Der Zusammenhang[74] der Vorschriften zum Rhythmus mit den un-

mittelbar vorher, zur Harmonie, gegebenen ist am Anfang des Abschnitts noch deutlich: wenn Sokrates sagt, man sollte μὴ ποικίλους αὐτοὺς (scl. τοὺς ῥυθμοὺς) διώκειν μηδὲ παντοδαπὰς βάσεις (399E9-10; »nicht einem bunten Gemisch derselben und einer Mannigfaltigkeit der Versfüße nachjagen«, Apelt), so schließt das an die anläßlich der Harmonie gegebenen Vorschriften *gegen* Vielheit (399C-D) und *für* Zweiheit (399A-B) der Harmonien an. Ohne Zweifel handelt es sich bei den Vorschriften zum Rhythmus um die zwei gleichen Charakterseiten der Wächter wie bisher: βίου ῥυθμοὺς ἰδεῖν κοσμίου τε καὶ ἀνδρείου τίνες εἰσίν (399E10-11; »(laß uns)... unser Augenmerk darauf richten, welches die Zeitmaße für ein wohlgesittetes und mannhaftes Leben sind«, Apelt; vgl. 399A5-C4). Auch die Bezeichnung jener Eigenschaften, die von dem Rhythmus nicht verursacht werden dürfen, als ἀνελευθερία (400B2) und ὕβρις ἢ μανία (B2) entspricht bisher Gesagtem (vgl. besonders 389E12-391C6).

Die Behandlung des Rhythmus entfernt sich anscheinend von der vorhergehenden Besprechung der musischen Erziehung, wenn der Begriff der εὐσχημοσύνη (400C7; »edle Haltung«, Apelt)[75] eingeführt wird, der in der bisherigen Besprechung der Wächtererziehung keine Rolle spielte. Gerade weil das anläßlich dieses Begriffs entstehende Gespräch den Bezug zum bisherigen Thema zu verlieren scheint, soll bemerkt werden, daß Sokrates mit der so unpolitisch scheinenden εὐσχημοσύνη den im *Staat* so wichtigen Begriff des »Tun des Eigenen« verbinden wird: Ἆρ' οὖν οὐ πανταχοῦ ταῦτα (scl. τὰ εὐσχήμονα; vgl. 401A1, 5) διωκτέα τοῖς νέοις, εἰ μέλλουσι τὰ αὑτῶν πράττειν; (400E5-6; »Müssen nun nicht nach all diesem auf alle Weise die Jünglinge trachten, wenn sie das Ihrige tun sollen?«, Schl.). Der Hinweis auf das »Tun des Eigenen« ist hier um so bemerkenswerter, da die Frage mit jenen Worten (εἰ μέλλουσι) eingeleitet wird, mit denen bisher ständig der Zusammenhang mit der das Gespräch seit 375B bestimmenden Frage angedeutet worden ist.[76] Wenn auch kein Zweifel daran besteht, daß Sokrates in dem Abschnitt über den Rhythmus den Zusammenhang mit den bisher gegebenen Vorschriften nicht herausarbeitet, braucht mithin ebensowenig daran gezweifelt zu werden, daß ein solcher Zusammenhang sehr wohl vorausgesetzt wird.

Die Einführung des Begriffs der εὐσχημοσύνη führt zu einer Besprechung der pädagogischen Bedeutung auch jener Künste, die gewöhnlich nicht als der Erziehung zugehörig verstanden werden, z.B. γραφική, ὑφαντική, ποικιλία und οἰκοδομία (401A1 f.; »Malerei, Weberei, Stickerei, Baukunst«). Zwei Aspekte an der Begegnung mit den Produkten dieser Künste werden hervorgehoben:[77] einmal hängt von ihnen die Entstehung des (guten oder schlechten) Ethos[78] bei den künftigen Wächtern ab; dann handelt es sich um die Bedeutung der durch diese Künste bewirkten »ethischen« Erziehung für die folgende Phase der Erziehung durch

den »schönen Logos« (εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα, 401D1-3; »(woher... auch immer gleichsam eine milde Luft) unvermerkt gleich von Kindheit an sie zur Ähnlichkeit, Freundschaft und Übereinstimmung mit der schönen Rede geleitet«, Schl.). Diese, das Ethos bildende, Wirkung, die Sokrates den erwähnten Künsten (401B5-6) zuspricht, besitzen auch Rhythmus und Harmonie, als Elemente der μουσικὴ τέχνη; ihnen bescheinigt Sokrates sogar, daß sie weit mehr[79] als die Produkte irgendeiner anderen Kunst das Ethos des jungen Menschen,[80] und damit seine εὐσχημοσύνη oder ἀσχημοσύνη, gestalten (401D5-8).

Als *politische* Bedeutung der in den Erzeugnissen der verschiedenen Künste vorhandenen εὐσχημοσύνη kann gelten, daß durch die Begegnung des jungen Wächters mit den Erzeugnissen dieser Künste schon in der frühesten (401B-C) Jugend über die Bildung jenes Ethos entschieden wird, das bei dem erwachsenen Wächter vorhanden sein soll; weit mehr interessiert an dieser Stelle jedoch ihre pädagogische, und letztlich philosophische, Bedeutung, insofern durch sie von der frühen Jugend an die Vorbereitung auf den *Logos* stattfindet: ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφείς; (402A3-4; »Stellt sich aber der Verstand ein, so wird er von keinem willkommener geheißen als von dem in dieser Weise Erzogenen; denn er erkennt in ihm seinen Verwandten«, Apelt). Die Erziehung des künftigen Wächters durch Rhythmus und Harmonie muß als eine vor-sprachliche Vorbereitung auf die »logischen« Inhalte der späteren Erziehung (*unten*, S. 348 ff.) verstanden werden.[81]

Die Bedeutung der in den Erzeugnissen verschiedener Künste, besonders jedoch in Harmonien und Rhythmen (als Erzeugnissen der μουσικὴ τέχνη) vorhandenen εὐσχημοσύνη (oder ἀσχημοσύνη) für εὐήθεια und εὐλογία, und damit für die höhere Erziehung, ist wohl die Ursache dessen, daß gerade in diesem (letzten) Abschnitt der Darstellung der musischen Erziehung der Wächter angedeutet wird, daß die bisher dargestellte Erziehung als nur vorläufig zu verstehen ist; der dadurch verständlicherweise in den Hintergrund tretende politische Rahmen fehlt dennoch nicht vollständig, etwa, wenn Sokrates im Anschluß an das Gespräch über εὐσχημοσύνη als Wegbereiterin des Logos einige bisher das Gespräch (z.T. seit 375C1) prägende Begriffe aufgreift: τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας (402C2-3; »die Formen der Mäßigung und Tapferkeit, des Edelmuts und der Hochherzigkeit«, Apelt).[82]

Auch Sokrates', den Abschnitt abschließende, Gedanken zur »musischen« (403A8, C1) Äußerung homo-erotischer Verliebtheit[83] (402D1-403C8) sind nicht ohne Zusammenhang mit der Frage nach den Charak-

tereigenschaften der Wächter: es handelt sich hier um Fragen der persönlichen σωφροσύνη, die ja von Sokrates 389E1-2 mit den Aphrodisia in Verbindung gebracht worden war. Gegen Fosters[84] Interpretation des *Staat* sind diese Gedanken deshalb von Bedeutung, weil schon hier (wie 415E f. in der Frage der *Güter*) Begierden (und damit ein Epithymetikon) der Wächter erkennbar werden und schon hier auf die Bedeutung der *persönlichen* σωφροσύνη in Begriffen eingegangen wird, die während der bisherigen Besprechung der musischen Erziehung stets auf politische Zusammenhänge hinwiesen.[85]

Der Abschnitt zum Rhythmus ist in letzter Instanz jedoch nicht durch seine Hinweise auf politische Zusammenhänge von Bedeutung, sondern weil das höhere Ziel auch der musischen Erziehung angedeutet wird: δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά (403C6-7; »Das Musikalische soll nämlich wohl enden in die Liebe zum Schönen«, Schl.).[86] Damit wird die musische Erziehung der Wächter über die seit 375C1-2 kennzeichnende Polarität hinaus auf die (philosophische) Erkenntnis bezogen, die allerdings auch ihrerseits (*unten*, Kap. 6) politische Bedeutung hat: der Übergang zu »dem Schönen« bedeutet nicht, daß die politische Dimension der Erziehung aufgegeben würde.

Zusammenfassend: Nachdem der Zusammenhang der Vorschriften zum Rhythmus mit den vorhergehenden Vorschriften von Sokrates fast routinemäßig angegeben worden ist, gilt das Interesse weiterhin der Frage nach dem Zusammenhang der musischen Erziehung mit einer folgenden Phase der Erziehung, die durch das Erscheinen des καλὸς λόγος gekennzeichnet ist. Der Hinweis auf *dieses* höhere Ziel der μουσικὴ τέχνη zeigt das nur relative Gewicht jener Polarität von Eigenschaften, die bisher als das eigentliche Erzeugnis der musischen Erziehung der Wächter gegolten hat. Damit ist zum ersten Mal der nur vorläufige Charakter der bisher dargestellten Erziehung deutlich geworden.[87] Daß der Rhythmus als letztes Element der musischen Erziehung besprochen wird, macht verständlich, daß hier der bisher überherrschende Hinblick auf die zwei Charakterseiten der Wächter zugunsten jenes Begriffs (τὸ καλόν, bzw. εὐσχημοσύνη) in den Hintergrund tritt, der den Übergang von musischer zu philosophischer Erziehung ermöglicht.

3.3 Gymnastische Erziehung der Wächter

3.3.0 Einleitung: Zusammenhang der gymnastischen Erziehung mit der seit 375B9-10 im Hintergrund stehenden Frage; das Verhältnis von Musik und Gymnastik

Als Sokrates 374E4 die Frage nach der spezifischen, zur Erfüllung der Wächteraufgabe erforderlichen *Physis* (φύσεως ἐπιτηδείας εἰς αὐτὸ τὸ ἐ-

πιτήδευμα, 374E4; Apelt: »eine dem Geschäft entsprechende Naturanlage«)[88] stellte, wurden zwei Gruppen von erforderlichen Eigenschaften—körperliche (375A5-7; vgl. B4-5) und psychische (375A9-B2; vgl. B7)—erkennbar. Daß der politisch gefährliche Charakter der psychischen Eigenschaften gleich erkannt wurde (375B9 ff.),[89] prägte Sokrates' Behandlung der musischen Erziehung der Wächter (376E6 ff.; *oben*, 3.1; 3.2) als Mittel zur Lösung dieser politischen Problematik.[90] Da von einem eventuellen politisch gefährlichen Charakter *körperlicher* Eigenschaften 375B9 ff. nicht die Rede war, könnte man vermuten, daß die Gymnastik, als politisch uninteressante Komponente der Wächtererziehung, von Sokrates wenn überhaupt nur oberflächlich behandelt wird; ihre Behandlung scheint allein aus einem äußeren Anlaß zu geschehen: traditionell[91] gebe es in der Erziehung die auf den Körper bezogene Gymnastik und die auf die Psyche bezogene Musik (376E2-5).

Sokrates' Behandlung der Gymnastik scheint in der Tat zunächst unbedeutend, ist doch nur davon die Rede, daß Wächter weder betrunken (403E4) noch schläfrig (404A4) sein dürfen, damit sie ihr Werk als Wächter tun können; merkwürdiger ist, daß Gymnastik anschließend nicht als Erziehung zu Körperkraft und Geschwindigkeit verstanden wird, obwohl doch gerade diese körperlichen Eigenschaften 375A5-7 genannt werden, sondern als Lehre von der richtigen Ernährungs- und Lebensweise, als Diätetik, deren Ziel nicht Körperkraft, sonder eine stabile Gesundheit (404A12 ff.) ist. Diese Besprechung der Gymnastik als Lehre von der richtigen Diät wird 405A1 unterbrochen und 410B1 wieder aufgenommen, um 410B5, anscheinend unvermittelt, in einem vollkommen anderen Lichte fortgesetzt zu werden: zwar interessiert Sokrates sich 410B5 ff. immer noch nicht für Gymnastik als Mittel zu Körperkraft, jedoch ist auch nicht länger von Gesundheit, sondern von den *psychischen* Folgen der Gymnastik (410B6 ff.), von der notwendigen Kontrolle dieser Folgen mit Hilfe der Musik und umgekehrt (410D1-412A2), und von den politischen Aspekten einer solchen gegenseitigen Kontrolle von Musik und Gymnastik (412A4-10) die Rede.[92] Diese *zweite* Behandlung der Gymnastik knüpft ohne Zweifel an die Leitfrage des Gesprächs seit 375B9-10 (Πῶς οὖν ... οὐχ ἄγριοι ἀλλήλοις τε ἔσονται καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὄντες τοιοῦτοι τὰς φύσεις; 375B9-10; Apelt: »Wie können sie aber ... bei solcher Beschaffenheit anders als grimmig gegeneinander sein wie auch gegen die anderen Bürger?«) an.[93] Damit ist die Gymnastik zuletzt in einem tieferen als bloß traditionellen (376E2-4) Sinne mit der Musik verknüpft worden.

Zwischen der ersten Besprechung der Gymnastik (als Lehre von der Diät, 403D7-404E5) und der zweiten (in ihrer Bedeutung für die Psyche, und damit für die Innenpolitik der Polis, 410B5-412B7), befindet sich ein

längerer Abschnitt (405A1-410A10), der als ein die Gesprächspartner zur Philosophie ermutigendes Intermezzo bezeichnet werden kann (*unten*, 3.3.2.5).[94]

Bei einer solchen Dreiteilung von Sokrates' Behandlung der Gymnastik stellt sich die Frage nach ihrer sachlichen Einheit: wie kann Sokrates, ausgehend von einer politisch irrelevant scheinenden Auffassung von Gymnastik als Lehre von der richtigen Diät, auf dem Umweg eines zur Philosophie ermutigenden Intermezzos, zu einer politischen Auffassung von Gymnastik (als bezogen auf die Psyche, in welcher sie Tapferkeit hervorbringe) gelangen? Der Teil 3.3 will zeigen, inwiefern die erste Behandlung der Gymnastik die zweite (politische) vorbereitet (*unten*, S. 76 f; Anm. 104), daß das Intermezzo zwischen erster und zweiter Behandlung der Gymnastik vermittelt (*unten*, 3.3.4), sodaß ein sachlicher Zusammenhang der drei Teile tatsächlich gegeben ist, daß die Besprechung der Gymnastik insgesamt der Lösung jener Problematik gewidmet ist, die doch schon durch die Zweiseitigkeit der musischen Erziehung (*oben*, 3.1) gelöst zu sein schien (*unten*, 3.3.3.1 und 3.3.3.3).

Sokrates' Besprechung der Gymnastik steht im Zeichen seiner These, daß nicht die Arete des Körpers jene der Psyche, sondern daß die Arete der Psyche jene des Körpers bewirkt (403D2-5). Da bisher, seit 376E2-4, allein die Musik auf die Psyche bezogen worden war, macht die neue These verständlich, weshalb die Musik *vor* der Gymnastik behandelt worden ist; allerdings zeigt die *zweite* Behandlung der Gymnastik (*unten*, 3.3.3), daß die Arete der Psyche ihrerseits unter anderem durch Gymnastik bedingt ist, sodaß zur Arete der Psyche doch auch Gymnastik vorausgesetzt wird.[95]

Am Anfang der Behandlung der Gymnastik hat Sokrates' These vom Vorrang der Arete der Psyche die Funktion, die Gesprächspartner zum Verzicht auf die Besprechung technischer Einzelheiten und zur Beschränkung auf allgemeine »Richtlinien« (τύποι, 403E1) bereit zu machen (403D7-E3); dementsprechend wird am Ende der Behandlung der Gymnastik aus der Behauptung, die τύποι τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς (412B2; Apelt: »Grundzüge für Bildung und Erziehung«) seien jetzt deutlich,[96] gefolgert, es sei unnötig, noch zu besprechen χορείας ... καὶ θήρας τε καὶ κυνηγέσια καὶ γυμνικοὺς ἀγῶνας καὶ ἱππικούς (412B3-4; Apelt: »Reigentänze, Jagden, Tierhetzen und Wettkämpfe zu Fuß und zu Pferde«). Durch die Beschränkung auf die τύποι soll übermäßige Länge (ἀκριβολογεῖσθαι, 403D8; μακρολογῶμεν, 403E1; vgl. 412B6) vermieden werden. Daß Sokrates' Behandlung der Gymnastik dennoch ausführlich wird, hängt vielleicht damit zusammen, daß die These vom Vorrang der Arete der Psyche vor jener des Körpers nicht uneingeschränkt beibehalten werden kann: da die Arete der Psyche selbst *auch* Gymnastik voraus-

setzt (*unten*, 3.3.3), ist Sokrates' These, Arete der Psyche sei nicht Folge, sondern Ursache der Arete des Körpers, nicht gleichbedeutend mit der These, zur Arete der Psyche sei Gymnastik überflüssig. Da im Rahmen der Problematik der Polis die Arete der Psyche von entscheidender Bedeutung ist, diese Arete jedoch zum Teil von der Gymnastik abhängt, ist eine »makrologische« (403E1) Behandlung der Gymnastik, wenn auch nicht bezogen auf technische Fragen, sondern auf ihre psychischen (und politischen) Folgen, nicht zu vermeiden.

3.3.1 Gymnastik und Gesundheit

Die erste Vorschrift zur gymnastischen Erziehung der Wächter bezieht sich, einigermaßen überraschend, auf Betrunkenheit: Μέθης μὲν δὴ ... ἀφεκτέον αὐτοῖς (403E4; vgl. 398E6; Apelt: »Nun sagten wir doch, die Trunkenheit müßten die Wächter meiden«); die Vorschrift wird damit begründet, daß gerade der Wächter immer wissen soll, wo er sich befindet (E4-6).[97] Dieser Aspekt »Klarheit der Wahrnehmung« ist auch vorhanden, wenn Sokrates Vorschriften zu den Speisen gibt: nicht wie Athleten sollen die Wächter sich ernähren, da die Verfassung solcher Menschen schläfrig (ὑπνώδης, 404A4) sei und labil was die Gesundheit betrifft (A4-5). Gemeinsam ist diesen Vorschriften zu Essen und Trinken der Aspekt »Klarheit der Wahrnehmung«; bei den Vorschriften zum Essen kommt der Aspekt »Gesundheit« hinzu. Diese zwei Aspekte sind auch vorhanden, wenn Sokrates sagt, die Wächter sollten einerseits, wie Hunde, leicht schlafen und möglichst scharf hören und sehen (404A10-11), andererseits eine stabile Gesundheit haben, da sie auf Feldzügen wechselnden Umständen ausgesetzt sein werden (A12-B2).

Der Aspekt »Klarheit der Wahrnehmung« schließt an die II, 375 genannten *körperlichen* Forderungen an die Wächter an: ὀξύν τέ που δεῖ ... εἶναι πρὸς αἴσθησιν (375A5; vgl. B4-7; Apelt: »beide müssen ein scharfes Wahrnehmungsvermögen besitzen«); es ist bemerkenswert, daß der dort genannte Aspekt »Kraft« (375A6-7) im ersten Teil der Vorschriften zur Gymnastik (403D-404E) nicht positiv erwähnt wird. Anstelle der Kraft tritt jetzt die, 375 nicht erwähnte, *Gesundheit* in den Vordergrund. Daß der Aspekt »Kraft« in den Hintergrund tritt, ist dadurch bedingt, daß das Streben nach Kraft 1) schläfrig macht (404A4-5; vgl. A10) und 2) die Gesundheit labil macht (404A5-7).[98] Es ist der Hinblick auf die *außen*politische, militärische Aufgabe der Wächter (ἐν ταῖς στρατείαις, 404A12; vgl. B7-8), der die nach Kraft strebende Diät[99] der Athleten für die Wächter ungeeignet macht.

Der Aspekt »Klarheit der Wahrnehmung« tritt zugunsten des Aspektes »Gesundheit« in den Hintergrund, wenn Sokrates dazu übergeht, seine

Gedanken zur Gymnastik schematisch wiederzugeben (404B4-E5); das Schema wird durch einen Rekurs auf die Vorschriften zur Musik gewonnen. Gemeinsam ist der (gereinigten) Musik und der für Krieger geeigneten (404B7-8) Gymnastik ihre *Einfachheit* (404B5, 7; E4-5), die sich bei der Gymnastik äußert 1) bei der Zubereitung der Speisen—damit die Wächter trotz wechselnder Umstände immer das Gleiche essen können; 404B10-C5—[100] und 2) als Verzicht auf »Süßigkeiten« (ἡδύσματα, 404C6) verschiedenster Art (C6-D10).[101] Einfachheit und Verzicht finden beide ihren Grund in ihrem Beitrag zur Gesundheit (τῷ μέλλοντι σώματι εὖ ἕξειν, 404C7-8; Shorey:»if one is to keep his body in *good condition*«; vgl. 404D6). Daß der Aspekt »Gesundheit« damit entscheidend wird, bestätigt Sokrates, wenn er die Bedeutung von Einfachheit einer- und Buntheit andererseits in Musik und Gymnastik darstellt: in der Musik bringe Einfachheit σωφροσύνη (»Besonnenheit«), Buntheit dagegen ἀκολασία (»Zuchtlosigkeit«) hervor; in der Gymnastik bringe Einfachheit Gesundheit, Buntheit Krankheit hervor (404E3-5).[102] Der Aspekt »Klarheit der Wahrnehmung« ist hier nicht länger vorhanden; das Intermezzo (*unten*, 3.3.2) wird nahelegen, daß »Klarheit der Wahrnehmung« als Teilaspekt von Gesundheit verstanden werden soll (407B8-C5).

Den ersten Teil von Sokrates' Vorschriften zur Gymnastik kann man demnach folgendermaßen kennzeichnen:

1) Gymnastik wird bezogen auf Essen und Trinken, allgemeiner: auf die Lebensweise (403E4-5, E8; 404A12-B1; B10-C4; C6 ff., besonders D11);

2) die Vorschriften zur als Diätetik verstandenen Gymnastik werden im Gedanken an die militärische, außenpolitische Aufgabe der Wächter gegeben: da sie Wächter sind, sollen sie wachsam sein; da sie, als Soldaten, wechselnden Umständen ausgesetzt sein werden, soll ihre Diät es ihnen ermöglichen, dennoch gesund zu bleiben;

3) zur Gesundheit werden weitere Vorschriften gegeben, die sich auf Umstände beziehen, wie sie besonders *innerhalb* einer reichen Polis anzutreffen sind (404C6-D10; vgl. 372E2-373D3, zur τρυφῶσα πόλις).[103]

4) der Aspekt »Gesundheit« tritt immer deutlicher in den Vordergrund als Ziel der Gymnastik, wie besonders aus Sokrates' Schema zu den Folgen der Einfachheit, in Musik und Gymnastik, hervorgeht.

Da die Vorschriften zur Gymnastik von einer Überlegung zum Verhältnis von körperlicher und psychischer Arete eingeleitet wurden (403D1-6), stellt sich die Frage, *als was* die Arete des Körpers hier von Sokrates verstanden wird. Aufgrund der 375A genannten Eigenschaften (ὀξὺν ... πρὸς αἴσθησιν, ἐλαφρὸν πρὸς τό ... διωκάθειν, ἰσχυρόν ... ἐὰν δέῃ ἑλόντα διαμάχεσθαι, 375A5-7; Apelt: »ein scharfes Wahrnehmungsvermögen ... Behendigkeit genug ... auch die Verfolgung aufzunehmen, und

andererseits auch Stärke, wenn es nach der Ergreifung noch gilt, einen Kampf zu bestehen«) würde man erwarten, daß Arete des Körpers aus 1) Schärfe der Wahrnehmung und 2) Geschwindigkeit und Kraft bestehen würde. Wir haben oben gesehen, daß die 375A an erster Stelle genannte Qualität auch 403E an erster Stelle erscheint, als der Aspekt »Klarheit der Wahrnehmung«; das Beispiel der Athleten (403E4-404A8) zeigte jedoch, daß *Kraft* mit dieser Qualität nicht vereinbar ist; einen zweiten Einwand gegen Kraft, als Ziel der Gymnastik, bildete die Labilität der Gesundheit der Athleten. Der 404A5 zum ersten Mal genannte Aspekt »Gesundheit« beherrscht dann weiterhin den ersten Teil von Sokrates' Vorschriften zur Gymnastik.

Zur Beantwortung der Frage, ob die Arete des Körpers somit als *Gesundheit* verstanden werden soll, ist von Bedeutung, daß Sokrates dort von εὖ ἔχειν (404C8, Shorey: »good condition«; D6, Shorey: »to keep themselves fit«) spricht, wo Gesundheit gemeint sein dürfte; auch scheint Sokrates' *Schema* zu den Folgen von Einfachheit und Buntheit, in Musik und Gymnastik, allein dann sinnvoll, wenn man Gesundheit als die Arete des Körpers versteht, die der σωφροσύνη als psychischer Arete entspricht. Man darf demnach folgern, daß in dem ersten Teil der Vorschriften zur Gymnastik die Arete der Körpers als *Gesundheit* verstanden wird; das Intermezzo (*unten*, 3.3.2) wird zeigen, daß die als Gesundheit verstandene Arete des Körpers ihrerseits als die körperliche Grundlage der Bemühung um die Arete der Psyche, besonders insofern diese mit Philosophie zusammenhängt, verstanden werden soll.

3.3.2 Intermezzo über die Folgen der Vernachlässigung der richtigen Musik und Gymnastik[104]

3.3.2.1 Einleitung zum Intermezzo

Nachdem deutlich geworden ist, daß es bei Gymnastik auf die richtige Diät (Ziel: stabile Gesundheit) ankommt, wird Sokrates' Besprechung der gymnastischen Erziehung der Wächter von einem längeren Abschnitt (405A1-410B3) unterbrochen, in dem er unter anderem die zeitgenössische Überschätzung der Ärzte und Anwälte kritisiert.[105] Wenn er nach diesem Intermezzo die Besprechung der Gymnastik fortsetzt, ist unvermittelt von einem anderen Ziel der Gymnastik die Rede: bis zuletzt war die Gesundheit noch das Ziel der Gymnastik (vgl. μηδὲν ἰατρικῆς δεῖσθαι, 410B2); 410B5 jedoch geht Sokrates jäh zu einer Besprechung der *psychischen* Folgen der Gymnastik (τὸ θυμοειδές, 410B6; vgl. 375B7) über, bei der er nicht allein nicht länger auf das bisher vorherrschende Ziel der Gymnastik Rücksicht nimmt, sondern sogar seine Vorschriften

zur musischen Erziehung der Wächter aufzuheben scheint: die Dichterkritik (*oben*, 3.2.1) scheint in dem Augenblick überflüssig zu werden, in dem Sokrates die Förderung der Tapferkeit der *Gymnastik*, der Musik jene des Philomathes allein überläßt (*unten*, 3.3.3).

Im Teil 3.3.2 wollen wir das Verhältnis des Intermezzos zur *ersten* Besprechung der Gymnastik behandeln; die Frage, ob und wie das Intermezzo die *zweite* Interpretation der Gymnastik (als sich auf Tapferkeit beziehend) vorbereitet, wird 3.3.4 beantwortet. Wir werden Sokrates' Kritik an der zeitgenössischen Medizin (3.3.2.3) *vor* seiner Kritik an der forensischen Rhetorik (3.3.2.4) besprechen, da Sokrates seine Kritik an der Medizin deutlicher formuliert und er im Hinblick auf die Medizin auch den *politischen* Zusammenhang seiner Kritik expliziert.[106] Unsere Besprechung des Intermezzos beschränkt sich auf jene Stellen, die die Relevanz von Sokrates' Kritik an Medizin und forensischer Rhetorik für die in dieser Studie interessierenden Fragen der Polis zeigen. Dieser Besprechung geht eine kurze Darstellung des Inhaltes des Intermezzos voran (3.3.2.2).

3.3.2.2 Darstellung des Inhaltes des Intermezzos (405A1-410B4)

Das Intermezzo läßt sich in vier Abschnitte ungleicher Länge unterteilen.

Im *ersten* Abschnitt (405A1-D6) kritisiert Sokrates die, durch falsche musische und gymnastische Erziehung verursachte, Überschätzung von forensischer Rhetorik (δικανική) und Heilkunst (ἰατρική): diese Künste werden sogar von vielen Freien/ ἐλεύθεροι ernst genommen (405A3-4, A8-B1); diese Künste ernst zu nehmen sei jedoch ein Beweis fehlender oder falscher Erziehung (A6; B1);[107] ehrenvoll wäre es, den Richter nicht zu brauchen (C4-6); schändlich und Zeichen der Unbildung sei es, auf seine Klugheit vor Gericht stolz zu sein (B5-C6); Sokrates hält es für schändlich, wenn man infolge eigener Untätigkeit oder falscher Diät mehr als inzidentell Ärzte braucht (C8-D4). Der erste Abschnitt hat folgende Einheit: die zeitgenössische Überschätzung von forensischer Rhetorik[108] und Heilkunst, gerade durch die angeblich Gebildeten, wird als Zeichen ihrer faktischen Unbildung/ἀπαιδευσία (B1) dargestellt; der erste Abschnitt zeigt, welche Form die, auf falsche musische und gymnastische Erziehung der »Gebildeten« zurückgehende, Überschätzung dieser Künste im täglichen Leben dieser Menschen annimmt.

Der *zweite* Abschnitt (405D7-408C4) fängt damit an, daß Sokrates von seiner Kritik an der Überschätzung der Medizin durch die *Nicht*-Mediziner zur Kritik an den therapeutischen Methoden der Mediziner selbst übergeht (405D7 f.). Es werden, in einem Vergleich der guten

Vergangenheit mit der schlechten Gegenwart, die Methoden des Asklepios den späteren des Herodikos gegenübergestellt (406A5 f.). Der *politische* Hintergrund dessen, daß Asklepios selbst auf eine bestimmte therapeutische Möglichkeit (die Benutzung der Diät innerhalb der Medizin) verzichtet hat (406C1-3), die zu Sokrates' Zeit die medizinische Praxis geradezu prägt (A6), wird durch einen Hinweis auf den Zusammenhang der Medizin des Asklepios mit der Lehre vom »eigenen Werk« und der Eunomie der Polis aufgedeckt (C3-5). Ausführlich (406C6-407A6) geht Sokrates darauf ein, daß das Bewußtsein vom »eigenen Werk« nicht bei den Handwerkern, sondern allein bei den Reichen verloren gegangen ist (406C6-8), wie er an einem Beispiel zeigt (D1-E3). Ihr, von den Reichen nicht erkanntes, »eigenes Werk« sei die Arete (407A7 f.), deren Pflege ihnen jedoch gerade durch die zeitgenössische Medizin unmöglich gemacht werde (406B1-8). Glaukon's »timokratisches« (*unten*, Anm. 144) Verständnis von Arete (407B4-7) wird von Sokrates korrigiert: es geht bei Arete besonders (Tό ... μέγιστον, 407B8) um Philosophie, um geistige Tätigkeit (B8-C5).

Sokrates erläutert (C7 f.), daß die Einsicht in die *politische* Bedeutung des »eigenen Werkes« der Grund dessen war, daß Asklepios Medizin und Diät nicht kombinierte, sondern die Medizin allein jene Therapien benutzen ließ (φαρμάκοις τε καὶ τομαῖς, 407D2-3), die nicht zeitraubend sind. Die These, daß Asklepios der politischen Eunomie zuliebe bewußt auf die Anwendung der Diät innerhalb der Medizin verzichtet haben soll, führt zur Folgerung, Asklepios sei ein Politiker gewesen (E3), dessen Politik beinhaltete, daß man Kranke nicht deshalb behandeln soll, weil sie reich sind, sondern dann, wenn ihre Behandlung politisch richtig ist, das heißt, wenn sie, nach einer nur kurze Zeit erfordernden Therapie, wieder ihren »eigenen Beitrag« zur Polis leisten können (E3-408C4).

Schon der erste Abschnitt hatte angedeutet, daß Sokrates besonders an die Reichen gedacht haben dürfte.[109] Der zweite Abschnitt zeigt, daß nicht die Handwerker, sondern allein die Reichen (406D1 f.) die von Sokrates kritisierte Anwendung der Diät innerhalb der Medizin benutzen; auch in der, im zweiten Abschnitt erwähnten, Anekdote, Asklepios hätte einen Sterbenden geheilt und sei zur Strafe dafür selbst mit dem Blitz getroffen worden, geht es um einen Reichen (408B9 f.; vgl. B4-5). Es liegt demnach die Folgerung nahe, daß Sokrates' Kritik an der zeitgenössischen Medizin diese meint, insofern sie mit einer allein von den Reichen anerkannten Therapie Krankheiten behandelt, von denen gerade die Reichen getroffen werden. Diese Kritik an der Medizin als *Medizin-für-die-Reichen* entspricht Sokrates' Kritik an der Überschätzung der forensischen Rhetorik durch die »Gebildeten«, im ersten Abschnitt. Darüber hinaus formuliert der *zweite* Abschnitt den *politischen* Zusammenhang von

Sokrates' Kritik an der Medizin. Dieser Übergang, von der erzieherischen Kritik im ersten Abschnitt zur politischen im zweiten, kann nur den überraschen, der übersehen hat, daß Sokrates auch bisher seine Vorschriften zur (musischen) Erziehung in einem politischen Zusammenhang gab.

Im *dritten* Abschnitt (408C5-409E3) geht Sokrates auf Glaukons Frage ein, ob es denn in der Polis keine *guten* Ärzte, keine *guten* Richter geben soll (408C5-D3). Sokrates bespricht, was einen Arzt zum *guten* Arzt, was einen Richter zum *guten* Richter macht: zum guten Arzt sei, von früher Jugend an, Erfahrung mit Krankheiten und Kranken erforderlich (D10-E6); zum guten Richter dagegen sei erforderlich, daß einem als jungen Menschen die Unschuld erhalten blieb, was erfordere, daß in der Jugend keine Erfahrungen mit ungerechten Menschen oder gar mit eigener Ungerechtigkeit gemacht werden (409A1-7). Diese Meinung erläutert Sokrates mit dem Gedanken, daß allein die, die Erhaltung der jugendlichen εὐήθεια / Unschuld voraussetzende, Arete zur Kenntnis sowohl ihrer selbst als ihres Gegenteils, der πονηρία / Verdorbenheit, in der Lage sei (409D6-E2). Sokrates' Antwort auf Glaukons Frage legt den Schluß nahe, daß ein junger Mann, der Richter werden will—wie vielleicht Glaukon selbst; vgl. 407B7—, seine Zeit in der Jugend nicht bei den Gerichten verschwenden (sondern sich um Arete bemühen) soll.

Nach der negativen Empfehlung des ersten Abschnitts (»Verschwende Deine Zeit nicht bei Ärzten und vor Gerichten!«) und der positiven des zweiten (»Benutze Deine Zeit richtig, also: bemühe Dich um Arete, also: philosophiere!«) scheint der dritte Abschnitt die Thesen der zwei vorhergehenden zu kombinieren: »Allein wenn man, als junger Mann, seine Zeit nicht bei den Gerichten verschwendet (sondern Arete erwirbt), kann man zum *guten* Richter werden«.

Der (kurze) *vierte* Abschnitt (409E4-410B4) nimmt die Gedanken des ersten Abschnitts positiv auf; nach der im ersten Abschnitt geübten Kritik an der auf falsche Erziehung zurückgehenden Überschätzung von Heilkunst und forensischer Rhetorik wird im vierten Abschnitt auf die Folgen der *richtigen* musischen Erziehung eingegangen: der musisch richtig Erzogene braucht, als σώφρων, nicht die Kunst des Richters (δικαστική, 410A7—9); auch braucht er, da er infolge der richtigen Musik auch richtig die (Gesundheit erhaltende) Gymnastik betreibt, nicht die Medizin (410B1—3).

3.3.2.3 Kritik an der zeitgenössischen Medizin

Die zeitgenössische Medizin wird von Sokrates deshalb kritisiert (405C8 f.), weil sie—seit Herodikos (406A5—B1)—Gymnastik und Medizin

vermischt habe (μείξας γυμναστικὴν ἰατρικῇ, 406A8-B1). Da Sokrates vorhin (*oben*, 3.3.1) die Gymnastik auf Diät hin interpretiert hat, überrascht es nicht, daß die »Mischung« von Gymnastik und Medizin für ihn beinhaltet, daß die Diät innerhalb der *Medizin* als Mittel zur Heilung angewandt wird (406B7; D4; E1; 407D5; 408B1).[110] Sokrates' Kritik an der ärztlichen Anwendung der Diät bezieht sich auf den Umstand, daß ihre Anwendung durch den Arzt, als Mittel zur *Wieder*herstellung der Gesundheit des schon kranken Menschen, erheblich mehr *Zeit* erfordert als der Fall ist, wenn der Gymnastiker beim noch gesunden Menschen die Gesundheit mit Hilfe der Diät erhält.[111]

Es ist überraschend, wie Sokrates die *Zeit* als entscheidendes Argument gegen die therapeutische Anwendung der Diät benutzt;[112] Herodikos' Erneuerung der Medizin habe dazu geführt, daß er selbst nur noch Zeit für die Pflege seines kranken Körpers hatte (ἐν ἀσχολίᾳ τε πάντων ἰατρευόμενος διὰ βίου ἔζη, 406B6-7; Apelt: »noch hatte er Zeit für irgend etwas anderes, sondern kurierte sein Lebelang an sich herum«). Daß die therapeutische Anwendung der Diät dem behandelten Menschen keine Zeit zum »eigenen Werk« läßt, zeigt Sokrates zuerst, anekdotisch, an der Antwort des Zimmermannes, dem der Arzt eine Änderung der Diät verschreiben will: οὐ σχολὴ κάμνειν οὐδὲ λυσιτελεῖ οὕτω ζῆν ... τῆς ... προκειμένης ἐργασίας ἀμελοῦντα, 406D5-7; Apelt: »er habe keine Zeit krank zu sein und ein Leben dieser Art sei für ihn nichts nütze, wo man... sein eigentliches Geschäft versäumen solle«. Die Weigerung des Zimmermannes, die nur Äußerung dessen scheinen könnte, daß er, als Handwerker—der Zimmermann steht 406D1 für die Handwerker im allgemeinen: 406C6; E4-407A2—, sich ἀργία (Untätigkeit) nicht leisten kann,[113] wird von Sokrates positiv mit einem Grundgedanken der ἀγαθὴ πόλις, und zwar der Lehre vom »eigenen Werk«, in Verbindung gebracht:[114] ὅτι ἦν τι αὐτῷ ἔργον, ὃ εἰ μὴ πράττοι, οὐκ ἐλυσιτέλει ζῆν, 407A1-2; Apelt: »weil er ein Geschäft hat, von dem er nicht lassen konnte, wenn ihm sein Leben nicht unnütz werden sollte«. Auf den Zusammenhang zwischen Zeit zum »eigenen Werk« einer- und richtiger politischer Ordnung andererseits[115] hatte Sokrates vorher schon hingewiesen, als er Asklepios' Verzicht auf die Anwendung der Diät in der Medizin erläuterte: εἰδὼς ὅτι πᾶσι τοῖς εὐνομουμένοις ἔργον τι ἑκάστῳ ἐν τῇ πόλει προστέτακται, ὃ ἀναγκαῖον ἐργάζεσθαι, καὶ οὐδενὶ σχολὴ διὰ βίου κάμνειν ἰατρευομένῳ, 406C3-5; Apelt: »weil er sich sagte, daß in allen wohlgeordneten Gemeinwesen jedem einzelnen sein besonderes Geschäft zugewiesen ist und niemand Zeit hat sein Lebelang krank zu sein und an sich herumkurieren zu lassen«.

Die Anekdote vom kranken Zimmermann legt die Vermutung nahe, daß die Medizin, wie sie seit Herodikos verstanden wird, von den Hand-

werkern nicht anerkannt wird; das Ausbleiben ihrer Anerkennung aus dem von Sokrates genannten Grund zeigt, daß die im Fall der Reichen für selbstverständlich (vgl. 406C6-8; E4-407A6) gehaltene Anwendung der Diät in der Medizin dies keineswegs ist. Schon diese Anekdote zeigt, daß Sokrates' Kritik die Medizin trifft, insofern sie eine Medizin-für-die-Reichen ist; Kritik an der Medizin wird dann durch Sokrates' Betonung des »eigenen Werkes« vertieft, das—nur im Fall der Reichen—durch die Medizin verhindert wird: das »eigene Werk« der Reichen, dessen diese sich nicht bewußt zu sein pflegen (407A4-6), ist die Arete;[116] diese wird von Sokrates besonders auf Lernen, geistige Anstrengung und Philosophie (407B8-C5; vgl. 406D6; 407B2) bezogen.

Die zeitgenössische Medizin wird somit kritisiert, insofern ihre therapeutische Benutzung der Diät den Kranken die Zeit zu ihrem »eigenen Werk« in der Polis nimmt; bei den Kranken, die sich von einer solchen Medizin behandeln lassen, handelt es sich um die *reichen* Einwohner irgendeiner (nicht: der »guten«) Polis, deren »eigenes Werk« die Arete-Philosophie wäre (vgl. *unten*, S. 74 f.). Indem die zeitgenössischen Ärzte die Diät anwenden, werden gerade jene Einwohner, die sich um Arete-Philosophie bemühen sollten, von ihrem »eigenen Werk« abgehalten. Sokrates' Kritik an der zeitgenössischen Medizin gipfelt somit in seiner Kritik an der Tatsache, daß die Medizin eine bestimmte Gruppe von Einwohnern von ihrer spezifischen politischen Aufgabe, der Arete-Philosophie, abhält.[117] So wird verständlich, weshalb allein die Gymnastik Vorschriften zur Diät geben darf: als Mittel zur *Erhaltung* der Gesundheit kostet die Diät wenig Zeit, sodaß die zum »eigenen Werk« erforderliche Zeit nicht von der Diät beansprucht wird. Da es Sokrates bei der Sorge um die Zeit zum »eigenen Werk« letztlich auf das »eigene Werk« der Reichen, die Arete-Philosophie, ankommt, wird die »einfache Gymnastik« (*oben*, 3.3.1) zu einer Voraussetzung zur Arete-Philosophie.[118]

Die Vorschriften zur musischen Erziehung haben gezeigt, daß die zwei, zum »eigenen Werk« der Wächter erforderlichen, Charakterseiten (ἀνδρεία und σωφροσύνη) von der musischen Erziehung hervorgebracht werden sollen (*oben*, 3.2.1.1-3.2.2.2); das Ende der Vorschriften zur musischen Erziehung zeigte, daß diese letztlich als Vorbereitung auf die Erziehung zur Philosophie verstanden werden soll (3.2.2.2); die bisherige Besprechung des Intermezzos 405-410 hat gezeigt, daß die auf Diät bezogene gymnastische Erziehung der Wächter die Voraussetzung zu jener Gesundheit ist, die erst die zur Arete-Philosophie erforderliche σχολή/Freizeit zur Verfügung stellt; die zweite, auf das Thymoeides der Psyche gerichtete, Behandlung der Gymnastik (*unten*, 3.3.3) wird einen folgenden Aspekt der Bezogenheit der gymnastischen Erziehung auf Arete-Philosophie zeigen.

Aus diesen Gründen kann man die Gymnastik eine Voraussetzung zur Arete-Philosophie nennen; es soll jedoch berücksichtigt werden, daß die Arete der *Psyche* dazu erforderlich ist, die Arete des Körpers herzustellen (403D1-E2); die richtige Anwendung der Gymnastik (*oben*, 3.3.1) ist demnach selbst durch die Psyche, also wohl schon durch Philosophie, bedingt. Wenn man diese Folgerung auf Sokrates' Satz anwendet, Arete sei das »eigene Werk« der Reichen, wird deutlich, daß ein Reicher, wenn er nicht schon Arete hat, auf die von Sokrates kritisierte Medizin nicht verzichten und sich auf die richtige Gymnastik nicht einlassen wird (vgl. 406C6-8; 407A4-6). Dieser Zirkel—ohne Arete der Psyche keine Gesundheit, ohne Gesundheit jedoch keine Arete-Philosophie—scheint uns ein Hinweis auf den »protreptischen« Charakter des Intermezzos: der noch vor-philosophische, nach einer nur begrenzt verstandenen (407B4-7) Arete strebende Gesprächspartner soll zu jenem Verhalten angeregt werden, dessen Richtigkeit von ihm erst auf der Grundlage der noch zu erwerbenden Arete erkannt werden kann (*unten*, 3.3.2.5).

3.3.2.4 Der politische Rahmen von Sokrates' Kritik an der forensischen Rhetorik

Sokrates' Kritik an der Überschätzung der forensischen Rhetorik war durch seine These veranlaßt worden, ἀκολασία (»Zügellosigkeit«) sei Folge der falschen musischen, Krankheit der falschen gymnastischen Erziehung (404E3 f.).[119] Ein gemeinsames Kennzeichen von Sokrates' Kritik an forensischer Rhetorik einer- und Medizin andererseits ist die Bedeutung, die Sokrates der *richtigen* Benutzung der *Zeit* beimißt; bei seiner Kritik an der forensischen Rhetorik (405A1 f.) ist er darüber entrüstet, daß Menschen, die besser wissen sollten (die ἐλεύθεροι / Freien, A3), nicht ahnend, wieviel schöner es wäre, den Richter erst gar nicht zu benötigen (B6-C7), ihre Zeit anklagend und verteidigend vor den Gerichten verschwenden (B7-8).[120] Zwei Parallelen zur Kritik an der Medizin sind nicht zu übersehen: 1) Die Kritik an der Verschwendung der Zeit vor den Gerichten (B7-8, vgl. C4-6) entspricht dem Gedanken, daß Kranke, die sich mit der kennzeichnenden Therapie der zeitgenössischen Medizin behandeln lassen, ihre Lebenszeit mit der ununterbrochenen Sorge um eine, meistens schon endgültig verlorene, Gesundheit verschwenden (406B4-8, C5); 2) Sokrates' Empörung darüber, daß gerade jene, die besser wissen sollten (ἐλεύθεροι πολλοί, 405A3; vgl. A9-B1), nicht einsehen, wie unbedeutend ihre Tätigkeit vor den Gerichten ist (C3-4) und wieviel Wertvolleres es gibt (C4-6; vgl. ἀπειροκαλία / Unbildung, B8-9), entspricht seiner Kritik am Verhalten der *Reichen*, die ihre Zeit mit der Sorge um die Gesundheit vertun, ohne auch nur zu ahnen,

daß Arete-Philosophie ihr »eigenes Werk« wäre (406E4-407C6). Diese zwei Parallelen legen die Vermutung nahe, daß der gemeinsame Charakter der Kritik an forensischer Rhetorik und Medizin die Mahnung an die ἐλεύθεροι (405A3), die angeblich Gebildeten (405A9-B1), die Reichen (406C7 f.) ist, die Lebenszeit richtig zu benutzen, d.h. die Bemühung um Arete-Philosophie als ihr »eigenes Werk« zu erkennen.[121]

Wenn die ἀκολασία-Problematik (408C5 f.), nach der politisch bedingten Kritik an der Medizin (*oben*, 3.3.2.3), wieder aufgenommen wird, geht es nicht unmittelbar um eine Fortsetzung der Kritik an der forensischen Rhetorik selbst; vorher (405A1 f.) ging es um denjenigen, der als Angeklagter, Ankläger oder Anwalt[122] vor dem Richter erscheint; jetzt geht es um denjenigen, der selbst Richter werden will (408D2 f.; 409A1 f.). Der ἀκόλαστος taucht erst 409E4-410A4 wieder auf; hier behauptet Sokrates, es sei für den unheilbar Ungerechten selbst und für die Polis am besten, wenn man ihn töte, wie man auch unheilbar Kranke nicht endlos behandeln, sondern vielmehr sterben lassen sollte. Da die Vorschrift zu den »unheilbar« Ungerechten (vgl. 410A3) jener zu den unheilbar Kranken (410A2) ähnlich sieht, die ihrerseits im Abschnitt 407D4-E2 politisch begründet worden war, liegt es nahe, zu prüfen, ob dieser Abschnitt nicht hinter der Vorschrift zu den unheilbar Ungerechten—und damit hinter der Kritik an der Überschätzung der forensischen Rhetorik—steht.

Bei seiner Kritik an der Medizin hatte Sokrates dargestellt (407C7 ff.), wie Asklepios aufgrund *politischer* Überlegungen (407E3-4, bes. E4: Δῆλον, ἦν δ' ἐγώ) die Heilkunst praktizierte und tradierte: dem im Kerne Gesunden, nur oberflächlich Kranken,[123] der also vorher die richtige Diät hatte (vgl. 408A8-B1), habe Asklepios zwar helfen, jedoch keine Veränderung der Diät verschreiben wollen ἵνα μὴ τὰ πολιτικὰ βλάπτοι (407D4; »um nicht die Verhältnisse im Staate zu verletzen«, Schl.); den zutiefst Ungesunden dagegen habe Asklepios nicht behandeln wollen, da dies weder dem Kranken selbst noch seiner Polis nützlich sei (ὡς οὔτε αὑτῷ οὔτε πόλει λυσιτελῆ, 407E1—2). Schon vorher hatte Sokrates in einer Interpretation der Heilkunst des Asklepios (406C1 f.) daran erinnert, daß *jeder* Bürger (406C3, C6-7; 407A1) allein durch sein »eigenes Werk« seinen Aufenthalt in der Polis rechtfertigt. Da die Interpretation der »politischen« Heilkunst des Asklepios (407C7-E3) nur explizit macht, was ohne Zweifel schon 406C1-5 vorausgesetzt wird, ist anzunehmen, daß auch hinter den Gedanken von 407C7-E3 die Lehre vom »eigenen Werk« steht. Die Übereinstimmung von 407E1-2 und 410A1-4 (Vorschriften zu den unheilbar Ungerechten) macht dann wahrscheinlich, daß Sokrates' Kritik an der Überschätzung der forensischen Rhetorik gleichfalls von der Lehre des »eigenen Werkes« her verstanden werden soll: beide Stel-

len setzen voraus, daß der Bürger zum »eigenen Werk« fähig sein soll; wenn der Ungesunde (bzw. Ungerechte), den die Krankheit (bzw. ἀκολασία) dauerhaft von seinem »eigenen Werk« abhält, nicht behandelt (bzw. getötet) werden soll (410A1-4), steht der Gedanke im Hintergrund (vgl. 406C3-4), daß in einer wohlgeordneten Polis für jene Männer allein Platz ist, die durch ihre Arbeit einen Beitrag zum Gemeinwohl (κοινὸν ἀγαθόν) der Polis leisten.[124]

Die Kritik an Medizin und forensischer Rhetorik weist demnach folgende Parallelen auf: (1) in beiden Fällen steht die Lehre vom »eigenen Werk«, als Voraussetzung zur Eunomie der Polis, im Hintergrund; (2) in beiden Fällen findet man die Kritik an jenen Menschen und Künsten, die dem Ungerechten, bzw. Ungesunden nicht vermitteln, sondern vielmehr vorenthalten, was er bräuchte—das Gerechte, bzw. die einfache Diät—, und die dadurch den Ungerechten, bzw. Ungesunden gerade als solchen bestätigen (vgl. *oben*, Anm. 108, 121); (3) in beiden Fällen findet man die Kritik an der Verschwendung der Lebenszeit durch diejenigen, die besser wissen sollten; (4) in beiden Fällen steht ein höheres Lebensziel im Hintergrund, bei der Kritik an der forensischen Rhetorik nur angedeutet (405C4-6; vgl. ἀπειροκαλίας, B8-9), bei der Kritik an der Medizin offen genannt: die Arete-Philosophie.

Die Kritik an der Verschwendung der Lebenszeit läuft auf einen Aufruf zum richtigen Leben, zur Arete-Philosophie, hinaus, der besonders der sozialen Oberschicht (*unten*, S. 74 f.) gilt. Von diesem »protreptischen« Sinn des Intermezzos 405-410 soll jetzt die Rede sein.

3.3.2.5 Die protreptische Funktion des Intermezzos

Als oben versucht wurde, einen allgemeinen Gedanken des Intermezzos herauszufinden, fanden wir besonders den Rat, man solle seine Zeit nicht—wie bei den Zeitgenossen üblich—mit forensischer Rhetorik oder Medizin vertun, sondern gesund und σώφρων bleiben, damit man seine Zeit für die Bemühung um Arete-Philosophie zur Verfügung hat. Im folgenden Abschnitt werden wir zuerst, im Anschluß an Gaisers *Protreptik und Paränese*,[125] wo das Intermezzo 405-410 *unbesprochen* bleibt, darstellen, daß der Gedanke, man brauche seine Zeit (σχολή) zur Arete—Philosophie, bei Platon in einem protreptischen Zusammenhang begegnet; dann werden wir auf andere, bei Platon ebenfalls in protreptischem Zusammenhang begegnende, Gedanken hinweisen, die man auch im Intermezzo findet; schließlich werden wir versuchen, den protreptischen Sinn des Intermezzos aufzudecken, indem wir die politischen Implikationen des Intermezzos mit den Einrichtungen der guten Polis vergleichen. Da in Gaisers Arbeit ganz andere Ziele verfolgt werden als hier der Fall

ist, werden wir uns nicht auf eine *kritische* Besprechung seiner Arbeit einlassen, sondern nur unter Benutzung der Ergebnisse Gaisers darstellen, daß man im Intermezzo eine Häufung von typisch protreptischen Gedanken findet. Da gerade die Stellung des *Staat* innerhalb der platonischen Dialoge sich in Gaisers Buch als kompliziert erweist, wird es nicht zu vermeiden sein, auf Gaisers Arbeit näher einzugehen und die Bedeutung der Begriffe »Protreptik« und »Paränese« bei Gaiser zu umreißen.

In *Protreptik und Paränese* (1959) versucht Gaiser, Schleiermachers Interpretation der *Form* des platonischen Dialogs weiterzuführen und für das philosophische Verständnis der Schriften Platons fruchtbar zu machen. Schleiermacher hatte am platonischen Dialog eine nur äußere Form (Nachahmung des Sokrates-Gesprächs) und eine wesentliche, innere Form (Aufregung und Belehrung) unterschieden (1959, 12). Er versuchte, »die Form des platonischen Dialogs von der *Funktion* des platonischen Schreibens her zu erfassen« (o.c., 13). Gaiser versucht, einen Schritt über Schleiermacher hinauszugehen, indem er die Form der Dialoge nicht mehr, wie Schleiermacher, allein aufgrund der *subjektiven* Absichten Platons verstehen will; vielmehr sei die philosophische Schrift in einen »Wirkungszusammenhang« eingespannt, sei sie »geschichtlich bedingt« und habe sie »in einer bestimmten geschichtlich gegebenen Situation ihre Funktion« (o.c., 13). Den von Schleiermacher übersehenen Aspekt der historischen Bedingtheit der platonischen Dialoge will Gaiser in die Interpretation der Dialog-Form einbringen: »Es gilt nun aber, über Schleiermacher hinaus, ... die historische Situation des platonischen Philosophierens und besonders des platonischen Schreibens in seiner Eigengesetzlichkeit zu erschließen, um so gerade von der Funktion aus die Form des platonischen Dialogs klarer zu erkennen« (o.c., 13).

Zu dieser »historischen Bedingtheit« gehört für Gaiser besonders die Tatsache, daß Platon anfänglich vorzugehen scheint wie die Sophisten, die mit einem Logos Protreptikos »einzelne zahlungskräftige Schüler« (o.c., 17) in ihren Unterricht zu locken suchten; jedoch habe Platon die bloß werbende, nur vorläufige Protreptik der Sophisten überwunden, sodaß »in den frühplatonischen Dialogen immer klarer ein neues, dem platonischen Philosophieren eigentlich angemessenes προτρέπειν zum Vorschein« (o.c., 28) komme.[126] Diese platonische »Umdeutung und Überwindung« (o.c., 28) der sophistischen Protreptik macht Gaiser zum Thema seiner Arbeit, dabei dem Eindruck nachgehend, »daß ... nicht nur einzelne Stellen, in gewissen platonischen Dialogen, sondern die Dialoge *im ganzen* nach Form und Aufbau mit dem sophistischen Logos Protreptikos verwandt sind« (o.c., 60-61). Dieser Logos Protreptikos sei von den Sophisten »eigens zum Zweck der werbenden Rechtfertigung und Empfehlung ihrer τέχνη ausgebildet« (o.c., 35) worden. Als werben-

de, nur vorläufige Selbstdarstellung eines Sophisten müsse sie zeigen, »(a) daß die ἀρετή lehrbar ist, (b) wer der zuständige Lehrer ist« (o.c., 46); für sie seien bezeichnend: eine mehr oder weniger deutliche apologetische Tendenz (o.c., 42); das Motiv des Lehrgeldes (o.c., 44); ein wesentlicher Zug sei, daß der Sophist sich an dasjenige halten muß, was die Vielen gerne hören und loben (o.c., 39).

Die platonische Überwindung der Bedingtheit durch die sophistische Protreptik sei damit gegeben, daß die Vorläufigkeit des sophistischen Logos Protreptikos, der auf einen im Anschluß an die Werbung zu erteilenden Unterricht hinweise, bei Platon fehle; bei Platon sehe es vielmehr so aus, als ob das Wirken des Sokrates sich darin erschöpfe ... daß er die anderen ihre Unwissenheit erkennen läßt (o.c., 131); das erzieherische Geschehen vollziehe sich bei Platon schon im Verlauf des 'protreptischen Gesprächs' (o.c., 131). Der philosophische Grund dieses Unterschiedes sei, daß die Erkenntnis des Nichtwissens—bei der sophistischen Protreptik nur der vorläufige Antrieb zum positiven Lernen—für Platon das strukturelle Prinzip des Philosophierens bleibt (o.c., 17—18): »Die Schriften zeigen uns deutlich, wie bei Platon das Gefühl, nichts gefunden und nichts verstanden zu haben, eins ist mit der Hinkehr zum Wahren und zum echten Lernen« (o.c., 18). Zur Unterscheidung der Begriffe Protreptik und Paränese sollte man, nach Gaiser, berücksichtigen, daß der *Gesamt*dialog eine protreptische Funktion hat (o.c., 28-29); man sollte »das Mahnen des Sokrates, die Paränese also, nicht einfach als 'Protreptik' bezeichnen und der Elenktik gegenüberstellen. Zwar wird in der Paränese die sokratische Protreptik am ehesten ausdrücklich, aber ebenso eigentlich und noch unmittelbarer steht die Elenktik im Dienst der sokratischen Protreptik. Bei Platon wird die protreptische Hinwendung durch das Zusammenwirken von Elenktik und Paränese hervorgerufen« (o.c., 30). Obwohl somit der Dialog insgesamt protreptisch zu verstehen ist, untersucht Gaiser aus methodischen Gründen besonders die paränetischen Stellen (o.c., 107).[127] Die philosophische Paränese erscheine »immer da, wo über die unmittelbar gegebene Situation hinaus eine *Besinnung auf das Gespräch* überhaupt stattfindet« (o.c., 29). Durch diese »philosophische Ermahnung in der 'paränetischen Situation' des protreptisch bestimmten Gesamtdialogs« (o.c., 31) wolle Sokrates »dem Logos wieder aufhelfen und das Gespräch wieder in Gang bringen« (o.c., 149), da er die Gefahr darin sehe, »daß die Wahrheit, nach der man das ganze Leben ausrichten muß, nicht zu Wort kommt oder durch ihr paradoxes Aussehen ein Mißtrauen gegen den Logos als solchen hervorruft« (o.c., 149; vgl. o.c. 183-184).[128]

In Gaisers Buch nimmt der *Staat* eine eigentümliche Stellung, in der Mitte zwischen frühen und späten Dialogen, ein.[129] Mit dieser Zweideu-

tigkeit hängt es wohl zusammen, daß eine bedeutende Entwicklung der paränetischen Form bei dem *Staat* anfange: »Die platonischen Dialoge von der 'Politeia' an sind also in ihrer Form nicht eigentlich durch die protreptische Funktion bestimmt« (o.c., 198), obwohl sie »durch das einfache Vorführen dessen, was in der Akademie gelehrt und gelebt wird, zum Philosophieren hinwenden können« (o.c., 198).[130] In diesen Dialogen sei »das eigentlich Protreptische« (mit anderen Worten: »die ausdrückliche Rechtfertigung und Empfehlung der Philosophie und die ausdrückliche Besinnung auf die Lehrbarkeit und den Wert des philosophischen Wissens«, o.c., 198) beschränkt auf bestimmte »exkursartige Stellen innerhalb des Gesamtdialogs« (o.c., 198) und bilde es »anscheinend keine notwendige Einheit mit dem Ganzen mehr« (o.c., 198).[131] Einen solchen »Exkurs« finde man im *Theaetet* (172C-177C): »Hier ist die protreptische Rechtfertigung des philosophischen βίος schon so lose in den Gesprächszusammenhang eingefügt, daß sie auf den ersten Blick aus dem Ganzen herauszufallen scheint« (o.c., 207).

Die ausführliche Darstellung einiger Aspekte dieser Arbeit Gaisers war notwendig, um zur Interpretation von 405-410 vordringen zu können. Auch hier hat man mit einem »Exkurs«[132] mit protreptischen Zügen zu tun, der jedoch nicht als typische »Paränese« im Sinne Gaisers verstanden werden kann, ist doch in ihm von keiner Besinnung auf das Gesamtgespräch infolge einer vorher entstandenen Aporie die Rede. Das Phänomen eines »Exkurses«, der protreptische Züge enthält, ohne jedoch Reaktion auf eine aporetische Situation zu sein, wird verständlich, wenn man die besondere Stellung des *Staat* in der Entwicklung der Protreptik bei Platon berücksichtigt, wie diese bei Gaiser erkennbar wird: in der Mitte zwischen den frühen Dialogen, in denen die philosophische Protreptik immer mehr ihre kennzeichnende paränetische Gestalt gewinnt, und den späten Dialogen, in denen »das eigentlich Protreptische« immer mehr zurücktritt. Dieser besonderen Stellung des *Staat* gemäß werden wir im Folgenden untersuchen, ob 1) Kennzeichen der Erscheinungsform des »eigentlich Protreptischen« in den *späten* Dialogen (also: Kennzeichen der »beinahe aus dem Gesamtzusammenhang herausfallenden Exkurse«), und ob 2) Motive, die an ausgesprochen protreptisch gemeinten Stellen der *frühen* Dialoge begegnen, auch *Staat* 405-410 vorhanden sind.

Anläßlich der Bemerkung des Gesprächspartners, sie hätten zur Fortsetzung des Gesprächs Zeit genug, kommt Sokrates im späten Dialog *Theaetet* (172C) »scheinbar ziemlich zufällig auf den Unterschied zwischen den Philosophen, die immer Zeit (σχολή) haben, und den (Gerichts—)Rednern, die nicht frei über ihre Zeit und ihre λόγοι verfügen, zu sprechen« (o.c., 208). Dieser Unterschied ist zur Charakterisierung des Philosophen von großer Bedeutung: »Daß man für die Philoso-

phie 'Zeit haben' muß, macht einen wesentlichen und ständig wiederkehrenden Zug im Bild des Philosophen bei Platon aus« (o.c., 208).[133] Gaiser zeigt auch, weshalb man zur Philosophie viel Zeit braucht: »Die Wahrheit des Philosophen braucht lange Zeit, bis sie sich durchsetzt ... Der echte Philosoph ... wird gleich eingeführt als einer, der sich 'lange Zeit' mit der Philosophie beschäftigt hat« (o.c., 209).[134] Aus dem *Menon* geht hervor, wie der Gedanke, zur Philosophie brauche man viel Zeit, mit der *Protreptik* zusammenhängt: die Aporie im sokratischen Gespräch sei zuruckzuführen auf die »Paradoxie der im 'Fragen und Antworten' aufkommenden Wahrheit. Sie schließt ein Weitersuchen nicht aus, da im Nichtwissen ein Vorwissen verborgen ist« (o.c., 182). Wenn nun dieses »Vorwissen zum wirklichen Wissen werden soll, muß die gleiche Sache viele Male auf vielerlei Weise herausgefragt (85C) werden« (o.c., 182).[135] Demnach hat der Gedanke, zur Philosophie brauche man viel Zeit, gerade in einem protreptischen Zusammenhang seinen guten Sinn: wenn das Gespräch in eine Aporie geraten ist, soll der Gesprächspartner durch die Überlegung ermuntert werden, daß man in *diesen* Fragen nicht in kurzer Zeit zur Wahrheit vordringen kann.[136] Das Gewicht des σχολή—Gedankens gerade auch im Intermezzo 405—410 (*oben*, 3.3.2.3) ist demnach als ein erster Hinweis auf den protreptischen Charakter dieses Abschnitts zu verstehen.

Gaisers These, daß vom *Staat* an das Protreptische nicht mehr die Form des Dialogs insgesamt beherrscht, sondern nur noch in vereinzelten Stücken erscheint, die »aus dem Ganzen herauszufallen scheinen« (o.c., 207), ist für das Verstehen von *Staat* 405-410 von Interesse: auch dieser Abschnitt ist von namhaften Forschern als »Exkurs« bezeichnet worden (vgl. Anm. 132); dieser Kennzeichnung gemäß ist der Zusammenhang des Intermezzos mit dem Vorhergehenden unseres Wissens in der Forschung bisher nur oberflächlich behandelt worden.[137] Falls das Intermezzo jedoch als »Exkurs« im *protreptischen* Sinne Gaisers sollte verstanden werden dürfen, müßte ein gewisser Zusammenhang von 405-410 mit dem Vorhergehenden nachweisbar sein.[138]

Ein aufschlußreiches Beispiel dafür, wie ein »Exkurs« dennoch mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, findet man wieder im *Theaetet*. Gaiser weist nach, daß der bekannte »Exkurs« im *Theaetet* (172C-177C) nur scheinbar eine »Einlage« (o.c., 210), in Wahrheit jedoch mit dem ganzen Gespräch verklammert ist, da der »Exkurs« einer vorhergehenden, sophistischen Werberede des Protagoras entspreche. Zwar sei in diesem Dialog der »apologetisch-protreptische 'Exkurs' ... zunächst Besinnung auf das Gespräch« (o.c., 210), jedoch erschöpfe seine Funktion sich nicht darin: »Offenber soll durch die Weise, in der Platon die beiden protreptischen Apologien nebeneinander stellt und die zweite auf die er-

ste antworten läßt, gesagt sein: Nicht durch rhetorische Mittel und rhetorische Ausbildung, durch die Protagoras und andere nach ihm die politische ἀρετή erreichen wollen, läßt sich das 'μεταβάλλειν zum Besseren' im einzelnen Menschen und in der Polis wirklich erreichen. Wer nach den Anforderungen der gewöhnlichen (dikanischen) Rhetorik erzogen wird, lernt sich ja nicht nach dem wahrhaft Gerechten, Wahren und Gesunden zu richten, sondern eher nach dem Gegenteil« (o.c., 210).

Auch *Staat* 405-410 muß die Philosophie sich gegen die Ansprüche der dikanischen Rhetorik behaupten, wenn diese auch nicht in der Gestalt eines Protagoras (wie im *Theaetet*), sondern nur der übermächtigen Doxa der Zeitgenossen erscheint (405A1-C6). Diese Parallele zwischen *Staat* und *Theaetet* ist um so interessanter, da der zentrale Gedanke des Intermezzos—die Bedeutung der σχολή für die Bemühung um Arete—Philosophie—gleichfalls im Exkurs des *Theaetet* begegnet.

Von der Konkurrenz zwischen forensischer (»dikanischer«) Rhetorik und Philosophie ist in *Protreptik und Paränese* schon anläßlich des *Hippias* I in einer Weise die Rede, die für das Intermezzo 405-410 aufschlußreich ist. Im *Hippias* I (304D-E) wird das Gespräch zwischen Sokrates und Hippias ausgespielt gegen ein imaginäres Gespräch zwischen 'Sokrates' und einem unbekannten »Frager«, der in Wahrheit Sokrates selbst ist; wenn der Frager bemerkt, »daß 'Sokrates' meint, man müsse vor allem bei Gerichtsverhandlungen und anderen Versammlungen in der Polis gut und schön reden können, und dann nicht einmal darüber Auskunft geben kann, was das Schöne überhaupt, geschweige denn, was eine schöne Rede oder eine schöne Tat ist, dann hält er ihm vor, daß man in solch einem Zustand das Sterben dem Weiterleben vorziehen müsse« (o.c., 110). Dieses Motiv des »nicht lebenswerten Lebens« habe dort seinen Ort, »wo auf den Zustand dessen hingewiesen wird, der sich in der Politik betätigen will, ohne dafür vorgebildet zu sein« (o.c., 110). Dieses Motiv nun ist auch im Intermezzo 405-410, und zwar bei der Kritik an der forensischen Rhetorik (405C3-6) und an der zeitgenössischen Medizin (406D-E), erkennbar. Darüber hinaus zeigt Gaisers Besprechung von *Hippias* I, daß die Kritik an der forensischen Rhetorik auch in diesem Dialog in einem protreptischen Zusammenhang geübt wird.

Im Intermezzo 405-410 findet man nicht allein Kennzeichen der *späten* Dialoge (»Exkurs«; Bedeutung der σχολή für Arete—Philosophie; Rivalitäts-Verhältnis von forensischer Rhetorik und Philosophie), sondern auch der *frühen* Dialoge, von denen—im Hinblick auf das Intermezzo—besonders die »Relativierung des Äußerlichen« und die Warnung vor Übereifer, falscher Bildung / παιδεία und (wiederum) vor der forensischen Rhetorik erwähnenswert sind. Von diesen Motiven der frühen Dialoge schließt die »Relativierung des Äußerlichen« an den

»Kerngedanken« des sophistischen Logos Protreptikos an, wie ihn Gaiser wiedergibt: »die Feststellung nämlich, daß die angeblichen und vermeintlichen ἀγαθά, wie besonders die χρήματα, zum Schlechten ausschlagen können, wenn man nicht auf Grund des Arete-Wissens richtig mit ihnen umzugehen vermag« (o.c., 109).[139] Die *platonische* Version dieses sophistischen Gedankens gibt Gaiser, in den Worten des Sokrates der *Apologie*, folgendermaßen wieder: »Ich laufe herum und treibe ... nichts anderes, als daß ich euch, den Jüngeren wie den Älteren, zurede ...: weder den σώματα noch den χρήματα soll eure ἐπιμέλεια eher und mehr gelten als der Seele, wie sie möglichst gut (tüchtig) werde« (o.c., 109). Ein Vergleich mit *Staat* 403D-410A ist aufschlußreich: Nachdem Sokrates jene Gymnastik kritisiert hat, die den Körper nicht der Psyche unterordnet (403D ff.), und nachdem er die Rivalin der Philosophie, die forensische Rhetorik, kritisiert hat (405A-C), greift er die zeitgenössische Medizin-der-Reichen an (405C8-408C4), mit Hilfe der These, daß (nicht die Bemühung um noch mehr χρήματα / Geld, sondern) die Bemühung um Arete-Philosophie das »eigene Werk« der Reichen sei (406C-407C).[140]

Diese »Relativierung der Güter« kann zur richtigen Schätzung dessen führen, was von den Nichtphilosophen verkannt wird: im Exkurs des *Theaetet* (174D ff.) zeigt Sokrates, »daß dem Philosophen, der auf das wahrhaft Seiende und Ganze zu blicken gewöhnt ist, all das andere, das die Redner hervorheben, klein und unbedeutend vorkommen muß. Umgekehrt müßten diese in einen Schwindel geraten und einen hilflosen, lächerlichen Eindruck machen, wenn sie sich mit den Gegenständen der Philosophie zu befassen hätten« (o.c., 210-211). Gerade von einer solchen Umkehrung dessen, was »man« für wertvoll hält, und dessen, was wirklich wertvoll ist, ist im Intermezzo 405-410 während der Kritik an der forensischen Rhetorik und der Medizin-der-Reichen die Rede (405B1-4; B8; C3-6; 407B5 ff.).

Nicht weniger aufschlußreich ist die These Gaisers, es sei »für den frühplatonischen Dialog ... bezeichnend, daß Sokrates ... eine grundsätzliche Bereitwilligkeit oder sogar einen *Übereifer* zu einer politischen παιδεία bereits vorfindet und dann hauptsächlich einen im Grunde ungerechtfertigten Erziehungsanspruch zu entlarven und zu überwinden sucht« (o.c., 107). Im Einleitungsgespräch des *Laches*, z.B., sehe Sokrates »die größte Gefahr darin, daß die *Seele* durch falsche Erziehung verdorben wird« (o.c., 116).[141] Ein solcher »Übereifer« ist auch im Intermezzo 405-410 erkennbar, wenn Glaukon reagiert (Οἶμαι δέ γε ... καὶ πρότερον; 407A9) auf den Satz des Phokylides, wenn man reich geworden sei, sollte man sich um Arete bemühen; daß Glaukon dennoch keineswegs die *richtige* Vorstellung von Arete hat, geht daraus hervor, daß er, wenn er an die Bemühung um Arete denkt (407B5-7), »das Größte« vergißt: die Are-

te als *Philosophie* (407B8-C6); eher scheint Glaukon sich um die Arete der Richter und Ärzte zu sorgen (408C5-D3). Sokrates' Gedanken zum Werdegang des *guten* Arztes und des *guten* Richters (408D4-409E3) dürfen im Zusammenhang des Intermezzos vermutlich auf das protreptische Motiv »Warnung vor der falschen Erziehung« zurückgeführt werden.

Schließlich findet man auch im *Charmides* das Motiv »Warnung vor der falschen Erziehung« in einer für *Staat* 405-410 lehrreichen Weise: Sokrates erzählt *Charmides* 156D ff., »er habe von einem thrakischen Arzt die Lehre des Zalmoxis vernommen, daß man den Körper nicht ohne die Seele heilen könne. Die Therapie der Seele erfolge durch ... die 'schönen Logoi', die in den Seelen die σωφροσύνη entstehen ließen. Sokrates will von dem thrakischen Arzt das Kopfwehmittel und die Zaubersprüche gelernt und sich durch einen Eid verpflichtet haben, daß er sich nicht würde überreden lassen, einem—und sei er noch so reich, edelgeboren und schön—den Kopf zu behandeln, der nicht vorher seine Seele zur Behandlung hergeben möchte« (o.c., 123). In diesen Worten hat man, in einem protreptischen Zusammenhang, drei Parallelen zu *Staat* 403-410: 1) Herstellung der σωφροσύνη in der Psyche (vgl. 404E); 2) Vorrang der Psyche vor dem Körper (vgl. 403D); 3) Behandlung des Körpers der *reichen* (bzw. edelgeborenen, schönen) Kranken nur unter gewissen Bedingungen (vgl. 405C8-408C4).

Man kann das Ergebnis dieses, von Gaisers *Protreptik und Paränese* inspirierten, »Exkurses« zur protreptischen Funktion von *Staat* 405-410 folgendermaßen zusammenfassen: der zentrale Gedanke des Intermezzos (»benutze Deine Zeit richtig, also: zur Arete-Philosophie«), die Form des Intermezzos (als »Exkurs«), die Konfrontierung der Ansprüche der forensischen Retorik einer- und der Philosophie andererseits, die Warnung vor falscher Erziehung, das Motiv des »nicht lebenswerten Lebens«, der Gedanke des Vorrangs der Psyche vor dem Körper, die Relativierung von Gesundheit und χρήματα / Geld (wenn verglichen mit Arete-Philosophie), sogar die Kritik an der Medizin—all diese Gedanken des Intermezzos 405-410 begegnen, wie aus Gaisers Buch hervorgeht, gerade in protreptischen Zusammenhängen. Daß demnach das Intermezzo *Staat* 405-410 als protreptischer »Exkurs« betrachtet werden darf, liegt nahe.

Auf der Ebene der *politischen* Interpretation des *Staat* können zwei Fragen gestellt werden, die die These der protreptischen Funktion des Intermezzos unterstützen, insofern aus ihrer Beantwortung hervorgeht, daß Sokrates 405-410 den Rahmen der »guten Polis« verlassen hat: 1) Weshalb wird ἀκολασία / Zügellosigkeit, als Folge falscher musischer Erziehung (404D11 f.), im Intermezzo ausschließlich im Hinblick auf ihre *persönlichen* und nicht auf ihre politischen Folgen dargestellt? 2) Wie kann, da

alles im *Staat* darauf hinweist, daß die Wächter keinen Privatbesitz (*unten*, 4.1) haben und daß unter den Chrematisten Reiche fehlen werden (*unten*, 4.3), Sokrates' Satz verstanden werden, Arete-Philosophie sei das »eigene Werk« der Reichen (407A-C)?

Zur *ersten* Frage: Im Intermezzo fehlt die Behauptung, ἀκολασία führe in der Polis zu einem Konflikt, in dessen Verlauf die Chrematisten zu Opfern der, als einzige, militärisch ausgebildeten Wächter werden (*oben*, 1.2). Die hier von Sokrates nur angedeutete politische Folge von ἀκολασία—und zwar, daß solche Menschen, vor den Gerichten und bei den Ärzten ihre Zeit verschwendend, nicht mehr ihr »eigenes Werk« tun—scheint belanglos, wenn verglichen mit einer politischen Katastrophe, wie sie 416A-417B und 547B ff. geschildert wird (*unten*, 4.1). Da die Wächter jedoch in der »guten Polis« die Macht inne haben werden, ist es wahrscheinlich, daß sie, wenn *sie* ἀκόλαστοι / zügellos werden sollten, nicht prozedieren, sondern zur Gewalt schreiten werden in einer Weise, wie 547B dargestellt wird. Daß die, 405-410 nur angedeutete, politische Folge der ἀκολασία / Zügellosigkeit, an den an anderer Stelle erwähnten politischen Entwicklungen gemessen, relativ harmlos bleibt, zeigt, daß hier nicht an die ἀκολασία der Wächter der »guten Polis,« deren musische Erziehung ja gerade 376C ff. eine feste Basis bekommen hat, sondern an die der angeblich richtig Erzogenen (405A-C) in den empirisch gegebenen Poleis gedacht wird.

Zur *zweiten* Frage: Das bis 410B4 zur Einrichtung der Polis Gesagte läßt zwar die Möglichkeit offen, daß es in der »guten Polis« Einwohner gibt, die infolge ihres Reichtums auf die Ausübung einer Techne verzichten und sich, wie Sokrates es 407A-C fordert, allein um die Arete-Philosophie bemühen können; dennoch wird schon 415E ff. (*unten*, Kap. 4) deutlich, daß in der »guten Polis« weder Wächter (4.1) noch Chrematisten (4.3) reich sein werden. »Reich« wird man in dieser Polis allein in einem übertragenen Sinne sein können: jene Bürger werden als die »φύσει / von ihrer Natur her Reichen« dargestellt, die durch ihre Physis dem goldenen oder silbernen Geschlecht angehören, aus denen dann die Wächter hervorgehen (415A-417B; vgl. 413E1; *oben*, 1.5).[142]

Insofern die Reichen nicht für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse arbeiten müssen (vgl.: ὅταν τῳ ἤδη βίος ᾖ, 407A8; Apelt: »wenn man reichlich zu leben habe«), nehmen sie in ihrer eigenen jeweiligen Polis eine Stellung ein, die jener der Wächter in der »guten Polis« einigermaßen entspricht. Der Umstand jedoch, daß die 405-410 genannten Reichen im *materiellen* Sinne (vgl. 406C7; 420A6) in der »guten Polis« *fehlen* werden und, wenn sie vorhanden wären, schon dadurch die Ordnung gefährden würden (*unten*, 4.3), zeigt wiederum, daß Sokrates im Intermezzo den Rahmen der »guten Polis« verlassen hat.

Zur Beantwortung der sich jetzt stellenden Frage, weshalb Sokrates diesen Rahmen hier verlassen haben sollte, ist daran zu erinnern, daß er von seinen Gesprächspartnern nicht verlangt, daß sie sich zu den »Gütern« und deren Besitz so verhalten werden, als ob sie auch selbst Wächter der »guten Polis« wären; es ist *oben* (Kap. 2, Anm. 33) darauf hingewiesen worden, daß Sokrates die, für die Einheit der Polis entscheidende, Trennung von Politik und Chrematistik dort aufgibt, wo er von der Gerechtigkeit-der-Polis zu jener des Menschen (*außerhalb* der »guten Polis«) fortschreitet. Sokrates' These, das »eigene Werk« der Reichen sei Arete-Philosophie, gilt offenbar nicht den Wächtern der »guten Polis,« sondern seinen Gesprächspartnern persönlich. Glaukon zeigt seine Aufgeschlossenheit für diese Protreptik nicht nur durch seine Erwiderung, man solle sich nicht erst als Reicher um Arete bemühen (407A9),[143] sondern auch, indem er von seinen eigenen Wertvorstellungen her die Medizin kritisiert, die keine Zeit übrig lasse πρὸς οἰκονομίας καὶ πρὸς στρατείας καὶ πρὸς ἑδραίους ἐν πόλει ἀρχάς (407B6-7; Apelt: »für Verwaltung des Hauswesens, für Feldzüge, wie für Ämter daheim in der Stadt«). Sokrates radikalisiert Glaukons »timokratische«[144] Kritik, indem er korrigierend sagt, *wahre* Arete sei erst mit der Philosophie gegeben (407B8-C5, besonders B8: Τὸ δὲ δὴ μέγιστον; »Was aber das allerwichtigste ist«, Vretska): damit wird der schon nach der, erst unzureichend erkannten, Arete strebende Glaukon auf den wahren Inhalt seiner Bemühung um Arete hingewiesen.

Diese »timokratischen« Ambitionen Glaukons machen verständlich, weshalb eine Frage Glaukons—ob es denn in der Polis keine *guten* Ärzte und keine *guten* Richter geben soll (408C5-D3)—Sokrates dazu bringt, ausführlich (408D4-409E3) auf den Unterschied zwischen der Güte des Arztes und jener des Richters einzugehen; allein derjenige könne zum *guten* Richter werden, der in der Jugend der Berührung mit Umgerechten ferngeblieben sei (409A1-C1). Eine solche Antwort entspricht Sokrates' Kritik an der forensischen Rhetorik, 405A1 ff.: »verbringe Deine Zeit nicht vor den Gerichten« (405B6 f.), »verbringe sie mit dem, was in Wahrheit wertvoll ist« (405C3-5), »verbringe sie mit der Bemühung um Arete-Philosophie« (407A-C, anläßlich der Medizin). Demnach darf man wohl auch Sokrates' Besprechung des Unterschiedes zwischen der Güte des Arztes und jener des Richters protreptisch verstehen.[145] Der protreptische Inhalt des Intermezzos insgesamt wäre folgendermaßen wiederzugeben: »Wenn man, wie ihr, reich ist (und jung), soll man durch richtige musische und gymnastische Erziehung sich die σωφροσύνη / »Selbstbeherrschung« und die Gesundheit erwerben und erhalten, damit man seine Zeit nicht bei den Ärzten oder vor den Gerichten verschwenden muß, sondern sie für die Bemühung um Arete-Philosophie benutzen kann.«[146]

Daß Sokrates den Rahmen der »guten Polis« im Intermezzo vorübergehend verläßt,[147] hat für den Zusammenhang des Intermezzos mit den vorhergehenden und folgenden Vorschriften zur Gymnastik keine Folgen. Die im Laufe des Intermezzos geübte Kritik an der Medizin zeigte, daß gerade die auf *Gesundheit* bezogene Gymnastik eine Voraussetzung zur Arete-Philosophie ist, insofern sie die dazu erforderliche σχολή / Freizeit zur Verfügung stellt. Indem im Intermezzo auf die Philosophie als den eigentlichen (407B7 ff.) Inhalt der Bemühung um Arete hingewiesen wurde, wurde ein neues Verständnis von musischer Erziehung—als zur Philosophie hinführend—vorweggenommen, wodurch die Möglichkeit entstanden ist, der Gymnastik jene psychische Aufgabe zu überlassen, die vorher (*oben*, 3.2) noch der musischen Erziehung vorbehalten schien: das Wecken des Thymoeides (*unten*, 3.3.4).

3.3.3.0 Gymnastik und Thymoeides

Das Ende des Intermezzos wird dadurch erreicht, daß Sokrates, von neuem die Analogie von Gymnastik und Musik besprechend, die Gymnastik so versteht wie schon *vor* dem Intermezzo: Aufgabe der Musik sei es, zu verhindern, daß man den Richter brauche (410A7-9; vgl. 404E5; 405C5-6); Aufgabe der Gymnastik sei es, zu verhindern, daß man mehr als ausnahmsweise den Arzt brauche (410B2-3). Diese Formulierungen setzen durch ihren Hinweis auf δικαστική / »Kunst des Richters« und Medizin das Intermezzo voraus, schließen jedoch andererseits an das schon 404E erreichte Ergebnis (»Gymnastik soll eine stabile Gesundheit ermöglichen«, *oben*, 3.3.1) an. Indem jetzt allein σωφροσύνη (410A9; »Selbstbeherrschung«) und nicht auch ἀνδρεία (»Tapferkeit«, vgl. *oben*, 3.2) als Ergebnis der Musik genannt wird, entsteht eine Lücke, die anschließend durch eine neue Interpretation der Gymnastik gefüllt wird.

Unmittelbar nachdem Sokrates zum Thema »Gymnastik« zurückgekehrt ist, findet eine überraschende Wendung in der Interpretation der Gymnastik statt. Gymnastik war 403C9 ff., gemäß dem Schema von 376E2-4, verstanden worden als ausschließlich bezogen auf den Körper; dieses Schema hat 410B10 ff. für Sokrates unvermittelt nicht länger Gültigkeit: hauptsächlich (τὸ μέγιστον, 410C5-6; vgl. 411E7) beziehe sich auch die Gymnastik, wie die Musik, auf die Psyche (410B10-C6). Ihre psychische Bedeutung habe die Gymnastik daher, daß sie »das Thymoeides wecken« soll (πρὸς τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως βλέπων κἀκεῖνο ἐγείρων, 410B5-6; »im Hinblick auf den natürlichen Mut und auf dessen Erweckung«, Apelt).

Nachdem es, bis 410B4, das Ziel der Gymnastik war, Gesundheit zu *erhalten*—damit man keinen Arzt braucht, bei dem man seine Zeit nur verschwenden würde, statt sie zur Arete-Philosophie zu benutzen; *oben*, 3.3.2—, ist 410B5 ff., bis zum Ende der Behandlung der Gymnastik, von Gesundheit nicht mehr die Rede.[148] Sokrates' Besprechung der Gymnastik fällt dadurch in zwei Teile auseinander: im ersten Teil (403C-404E) geht es um die körperlichen, im zweiten (410B-412B) um die psychischen Folgen von Gymnastik. Daß im zweiten Teil von *psychischen* Folgen die Rede ist, macht ihn politisch bedeutender als den ersten: die 375B gestellte politische Grundfrage, die schon die besondere Gestalt der Vorschriften zur musischen Erziehung veranlaßt hat (*oben*, 3.2), hängt damit zusammen, daß an die *Psyche* der Wächter gleichzeitig zwei, unvereinbar scheinende, Forderungen gestellt werden müssen.

Es ist schwer einzusehen, wie die, als σίτησις καὶ δίαιτα (»Art zu speisen und Lebensweise«, Schl.) verstandene und auf stabile Gesundheit bezogene, »einfache Gymnastik« der ersten Behandlung (403C-404E) sich zum »Wecken des Thymoeides« (410B5-6) eignet. Vielmehr hat Sokrates im zweiten Teil eine *andere* Gymnastik vor Augen: es ist bezeichnend, daß gleich beim Übergang zur psychischen Wirkung der Gymnastik nicht mehr von Essen und Trinken, sondern von Körperübungen und Anstrengungen (γυμνάσια, πόνους, 410B5; vgl. 412B3-6) gesprochen wird.[149] Sokrates benutzt »Gymnastik« offenbar in zweierlei Bedeutung: bezogen auf den Körper, hat sie es mit Diät, Essen und Trinken zu tun (»Gymnastik-1«); bezogen auf die Psyche, hat sie es mit Übungen und Anstrengungen zu tun (»Gymnastik-2«).[150] Nur insofern eine Gymnastik, die zum »Wecken des Thymoeides« Körperübungen usw. benutzt, Gesundheit voraussetzen dürfte, liegt es nahe, daß »Gymnastik-1« eine Voraussetzung zu »Gymnastik-2« ist.[151]

Die These der *psychischen* Wirkung auch der Gymnastik (410C5-6) wird an den psychischen Kennzeichen jener Menschen erläutert, die einseitig gymnastisch erzogen worden sind (410C8-10). Die Darstellung der Folgen einseitig gymnastischer Erziehung führt zur Frage nach den Folgen einseitig musischer Erziehung (410C10); dies bedeutet für die anschließende Behandlung der Gymnastik, daß nicht diese selbst, in ihrer psychischen Wirkung, sondern daß vielmehr das *Verhältnis* von Musik und Gymnastik, im Hinblick auf ihre Wirkung auf die Psyche, zum Gesprächsgegenstand wird.

Die Folgen einseitiger Erziehung werden in erster Instanz folgendermaßen dargestellt: einseitig gymnastisch erzogene Menschen werden ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος (410D4; »übermäßig rauh«, Apelt), σκληροί τε καὶ χαλεποί (vgl. 410D8; »hart und bedrohlich,« Apelt); einseitig musisch er-

zogene Menschen werden μαλακώτεροι ... ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς (410D4-5; »weichlicher ... als es für sie wünschenswert ist«, Apelt), μαλακώτεροι τοῦ δέοντος (vgl. 410E2; »übermäßig weichlich«, Apelt). Wenn gymnastische Erziehung jedoch richtig mit musischer Erziehung zusammengeht, wird man durch Gymnastik nicht σκληρός τε καὶ χαλεπός (»hart und bedrohlich«), sondern ἀνδρεῖος (410D7-8; »tapfer«); wenn musische Erziehung richtig mit Gymnastik zusammengeht, wird man durch Musik nicht μαλακώτερος τοῦ δέοντος (»weichlicher als wünschenswert«), sondern ἥμερός τε καὶ κόσμιος (410E2-3; »wirklich milde und sittig«, Schl.).

Sokrates setzt hier eine Zweiteilung der Psyche voraus, in 1) τὸ θυμοειδές (410B6, D6; »der natürliche Mut«, Schl.) und 2) ἡ φιλόσοφος φύσις (410E1; »die philosophische Natur«, Schl.). Auf das Thymoeides wirkt die Gymnastik (410B5-6), auf die »philosophische Natur« wirkt die Musik (vgl. ἀνεθέντος, 410E2; μουσικῇ μαλακώτεροι ... γίγνονται, D4-5). Folge der Förderung des Thymoeides, durch die Gymnastik, ist »das Wilde« (τὸ ἄγριον, 410D6); Folge der Förderung der »philosophischen Natur«, durch die Musik, ist »das Zahme« (τὸ ἥμερον, 410E1).

Das komplizierte Verhältnis von Musik und Gymnastik ist die Folge dessen, daß beide ihren Gegenstand in der entgegengesetzten Richtung fördern: Gymnastik macht das schon Wilde der Psyche noch wilder, Musik macht das schon Zahme der Psyche noch zahmer. Dementsprechend wird die Wirkung der Gymnastik ἐπιτείνειν / »anspannen« (410D8; vgl. 412A1), jene der Musik ἀνιέναι / »nachlassen« (410E2; vgl. 412A1) genannt.[152] Wegen dieser entgegengesetzten Richtung der Wirkung von Musik und Gymnastik wird ihre »Mischung« zur eigentlichen Aufgabe, wie nicht nur 410D1-E3 (ὀρθῶς τραφέν / »richtig gebildet«, 410D7; τραφέντος, E3; vgl. ἀκράτῳ, D3) angedeutet, sondern auch während der ausführlicheren Darstellung der Folgen einseitiger Erziehung in Musik (411A-B) oder Gymnastik (411C-D) offenkundig wird.[153]

Von Bedeutung für die Folge des Gesprächs ist es, daß jener Seelenteil, auf den die Musik wirkt, von Sokrates φιλόσοφος φύσις / »philosophische Natur« genannt wird (410E1): damit deutet er an, daß »Musik« weiterhin verstanden werden soll wie schon im Intermezzo: als Philosophie; die Interpretation von »Musik« auf Philosophie hin hat Folgen für das Verhältnis von Musik und Gymnastik (*unten*, 3.3.4). Daß Sokrates den »zahmen« (τὸ ἥμερον, 410E1) Seelenteil »philosophische Natur« nennt, hängt damit zusammen, daß das Gespräch 410B10 ff. wieder in die Nähe der 375B ff. dargestellten Problematik kommt: dort war die *philosophische* Seite der Wächter geradezu als Bedingung der Möglichkeit des Funktionierens der Wächter in der Polis erschienen (375E9 ff.); auf die 375B ff. genannte politische Problematik geht Sokrates im Folgenden (410E5-411A4) wieder ein.

3.3.3.1 Der politische Rahmen der Mischung von Musik und Gymnastik (I)

Der politische Grund dessen, daß Sokrates sich, im Zusammenhang der psychischen Wirkung von Musik und Gymnastik, auf das Verhältnis der genannten zwei Seelenteile einläßt, wird erkennbar, wenn er sagt, die Wächter sollten *beide* φύσεις (θυμοειδὴς φύσις, vgl. 410B5-6; φιλόσοφος φύσις, 410E1) haben: Δεῖν δέ γέ φαμεν τοὺς φύλακας ἀμφοτέρα ἔχειν τούτω τὼ φύσει (410E5-6); »und wir behaupten doch, daß unsere Wächter diese Naturanlagen beide vereint haben müssen?« (Apelt). Gerade das war 375C1 ff. zum ersten Mal behauptet worden, als anläßlich der Frage nach der Physis der Wächter (374E4) auf die Gefährdung der Polis selbst durch jene Eigenschaft, die die Wächter zur Verteidigung der Polis benötigen werden,[154] hingewiesen worden war. Dort (375E9-11) wurde zum ersten Mal die These aufgestellt, daß die kriegerische Natur der Wächter (θυμοειδής, 375A9-11) durch ihre philosophische Natur ausgeglichen werden soll (375E9-376C6, bes. 375E10; 376B1, B8; C4).[155] Zwar war die These, daß gerade das Philosophische im Wächter seine kriegerische Härte ausgleichen (und dadurch innenpolitisch ungefährlich machen) sollte, erst unzureichend »bewiesen« worden (376A2-B10), jedoch wurde immerhin die Absicht erkennbar, die 375B-C genannte innenpolitische Gefahr von der Philosophie her zu bannen. Die Frage, wie derart entgegengesetzte Eigenschaften *gleichzeitig* (375C5-8; bes. C6: ἅμα) im *gleichen* Menschen sollten vorhanden sein können,[156] war 375D5 f. erst mit einem Vergleich beantwortet worden: das Verhalten des Hundes sollte zeigen, daß in der gleichen Psyche gleichzeitig Härte (dem Unbekannten gegenüber) und Freundlichkeit (dem Bekannten gegenüber) möglich sind; mit diesem Vergleich war auf die politisch entscheidend wichtige Frage nach der Möglichkeit der gleichzeitigen Gegenwart der gemeinten Eigenschaften (375C6-8) auch im *Menschen* allerdings noch keine ernsthafte Antwort gegeben worden.[157]

Auf eben diese Frage ermöglicht die Darstellung des Verhältnisses von Musik und Gymnastik eine Antwort: der harte Seelenteil (τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως, 410B5-6), der durch Gymnastik zuerst »geweckt« (410B6) und dann gehärtet wird, und der weiche Seelenteil (ἡ φιλόσοφος φύσις, 410E1), der durch Musik »geweckt« (411D4) und dann weicher gemacht wird, sollen als die zwei Enden der gleichen »Saite« (d.h. der Psyche) vorgestellt werden, deren Spannung durch Gymnastik vergrößert, durch Musik jedoch verringert wird, bis die richtige Spannung erreicht ist; der Ausgleich der Spannung, durch Musik und Gymnastik, wird als »Mischung« vorgestellt (412A4; vgl. 410D3). Für die Vermutung, daß der Ausgleich durch Musik und Gymnastik als Mischung in *einer* Saite vorgestellt werden soll, spricht der Umstand, daß das »Zahme« der Psyche

durch *Musik* nur *noch zahmer*, das »Wilde« der Psyche durch *Gymnastik* nur *noch wilder* gemacht werden kann: die Wirkung geht jeweils nur nach einer Richtung, u.z. nach Überspannung (im Fall der Gymnastik; vgl. μᾶλλον ... ἐπιταθὲν τοῦ δέοντος, 410D8 ; »mehr als billig angespannt«, Schl.), bzw. Verschlaffung (im Fall der Musik; vgl. μᾶλλον ... ἀνεθέντος ... τοῦ δέοντος, 410E2; »dadurch, daß man zuviel nachläßt«, Apelt). Musik und Gymnastik sind nicht dazu in der Lage, die *eigene* Wirkung auf den ihnen entsprechenden Teil der Psyche zu verringern.[158]

Schon 375B ff. war die innenpolitische Notwendigkeit der gleichzeitigen Gegenwart von Tapferkeit und Besonnenheit in der Psyche der Wächter deutlich geworden. Die weiche Seite der Psyche wurde dort bezeichnet als πρᾷος (375C1, 6, 8; E3; 376C1; »verträglich«, Vretska) und φιλόσοφος (375E10; 376B1; C4); ihre harte Seite wurde bezeichnet als ἄγριος (375B9; »grimmig«, Apelt), χαλεπός (375C2; vgl. 376A5; »hart«, Schl.) und θυμοειδής (375A11; E10; 376C4; »beherzt«, Apelt). Die Besprechung der psychischen Wirkung von Musik und Gymnastik hat bisher gezeigt: 1) das »Wilde« (τὸ ἄγριον, 410D6; vgl. D4) ist ein Produkt des Thymoeides; es kommt darauf an, das Thymoeides nicht weiter als bis zur ἀνδρεία (»Tapferkeit«) »wild« werden zu lassen; 2) das »Zahme« (τὸ ἥμερον, 410E1) ist ein Produkt der »philosophischen Natur« (410E1); es kommt darauf an, den Menschen nur solange zu »zähmen«, bis er ἥμερός τε καὶ κόσμιος (410E3; »milde und sittig«, Schl.) ist. Wenn Sokrates hier sagt, daß die Psyche des harmonischen Wächters σώφρων τε καὶ ἀνδρεία / »besonnen und tapfer« (410E10) sein soll, liegt es nahe, daß er den *einen* Menschen meint, dessen Thymoeides durch die Gymnastik zwar »wild« gemacht, jedoch gleichzeitig durch die Musik gemäßigt wird (Folge: ἀνδρεία / »Tapferkeit«), und dessen Philosophon durch die Musik zwar »zahm« gemacht, jedoch gleichzeitig durch die Gymnastik korrigiert wird (Folge: σωφροσύνη / »Besonnenheit«).[159]

Neben der *einen richtigen* Mischung (σωφροσύνη τε καὶ ἀνδρεία / »Besonnenheit und Tapferkeit«, vgl. 410E10) deutet Sokrates mit den Worten Τοῦ δὲ ἀναρμόστου δειλὴ καὶ ἄγροικος; (411A3; »wer aber (diese Harmonie) nicht (in sich hat), dessen Seele ist feige und roh?«, Apelt) *zwei* Möglichkeiten *falscher* (bzw. fehlender) Mischung an: 1) unzureichende (bzw. fehlende) Korrektur der Musik durch die Gymnastik; 2) unzureichende (bzw. fehlende) Korrektur der Gymnastik durch die Musik. Die Folge der ersten Möglichkeit ist: Feigheit (410D4-5; bes. 411B4: μαλθακὸν αἰχμητήν / »weichlichen Kriegsmann«, Apelt); die Folge der zweiten Möglichkeit wurde vorhin umschrieben als: ἀγριότης τε καὶ σκληρότης (410D1), ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος (410D4), σκληρόν τε καὶ χαλεπόν (410D8); in diese Reihe paßt jetzt ἄγροικος / »roh« (411A3). Demnach sind σωφροσύνη *und* ἀνδρεία (410E10) gleichzeitig die Ergebnisse der *einen richti-*

gen Mischung, während Feigheit und ἀγροικία die Ergebnisse von *zwei verschiedenen*, nicht beim gleichen Menschen gleichzeitig möglichen, falschen Mischungen sind.

Zur *politischen* Bedeutung dieser Mischungen ist zu bemerken, daß die Feigheit des Wächters innenpolitisch zwar ungefährlich—ihm würde ja den Mitbürgern gegenüber die »Wildheit« fehlen—, außenpolitisch jedoch gefährlich wäre: der Wächter wäre zur Verteidigung der Polis unbrauchbar (μαλθακὸν αἰχμητήν, 411B4); umgekehrt wäre seine ἀγροικία nach außen hin ungefährlich—sie würde ja nur »wildere« Krieger bedeuten—,[160] nach innen dagegen äußerst gefährlich, wegen der seit 375B im Hintergrund stehenden Problematik.

3.3.3.2 Die psychischen Folgen falscher Mischung

Ausführlich werden die Folgen einseitig musischer (411A5-C3) und einseitig gymnastischer Erziehung (C4-E3) dargestellt; ausführlicher als schon 410D-E erläutert Sokrates von neuem die These, daß, anders als bisher angenommen, nicht allein die Musik, sondern auch die Gymnastik an erster Stelle der Psyche wegen unterrichtet wird (410B10-C6). Bevor wir auf diese Darstellung eingehen, sei daran erinnert, daß im vorhergehenden Gespräch die musische Tradition »gereinigt« worden war, wobei zu Logos, Lexis, Harmonie und Rhythmus (*oben*, 3.2) fast durchgehend Vorschriften gegeben worden waren, die die Förderung der zwei seit 375B für Wächter als unerläßlich geltenden Charakterseiten zum Ziel hatten; auch sei daran erinnert, daß an der Eignung der Musik zu einer solchen zweiseitigen Erziehung nicht gezweifelt worden war. Nach dieser »Reinigung« der Musik war, im Intermezzo (405-410), deutlich geworden, daß musische Erziehung auf Philosophie hin verstanden werden soll. Auf diese vorhergegangene Präzisierung der Inhalte musischer Erziehung jedoch nimmt Sokrates, wenn er jetzt die Folgen einseitiger Erziehung schildert, nur teilweise (411C4-E2) Rücksicht.[161]

Sokrates vergleicht die negativen Folgen einseitiger Beschäftigung mit der *ungereinigten* Musik—auf Kosten der Erziehung in Gymnastik—einerseits (411A5-C2) mit den negativen Folgen einseitiger Beschäftigung mit der Gymnastik—auf Kosten der Erziehung in der *gereinigten* Musik und Philosophie—andererseits (411C4-E3). Im ersten Fall versteht er »Musik« in einer Weise, wie für sie, seinen Vorschriften zur musischen Erziehung zufolge,[162] in der »guten Polis« kein Platz wäre; im zweiten Fall dagegen versteht er »Musik« gerade im Sinne der Erziehung der Wächter, als Philosophie.[163] Zwei Möglichkeiten[164] bleiben unbesprochen: 1) die Folgen einseitiger Beschäftigung mit der *gereinigten* Musik (*oben*, 3.2) oder

gar Musik-Philosophie; 2) die Folgen einseitiger Beschäftigung mit der Gymnastik auf Kosten der *ungereinigten* Musik.[165]

In Sokrates' Darstellung der Folgen einseitiger Beschäftigung mit der *Musik* (411A5-C2) ist Folgendes bemerkenswert: 1) Es ist 411A6-8 von solchen Harmonien die Rede, wie sei bei der Reinigung der Musik gerade ausgeschlossen worden waren (*oben*, 3.2.2.1; vgl. Anm. 162); 2) die *erste* Folge des »Aufweichens« des Thymoeides, auch durch *ungereinigte* Musik, ist *positiv*: das anfänglich unbrauchbare Thymoeides wird brauchbar (411A9-B1); erst wenn eine Grenze des »Aufweichens« überschritten wird, bekommt man den μαλθακὸν αἰχμητήν (411B4; »weichlichen Kriegsmann«);[166] 3) der einseitig in (*un*gereinigter!) Musik Erzogene wird instabil und jähzornig (411B8-C1), Eigenschaften, die als Folgen der Vernachlässigung der Gymnastik das Analogon zu jenen Eigenschaften bilden, die 411C4 ff. (bes.: D7-E2) als Folgen der Vernachlässigung der Musik-Philosophie erscheinen.[167]

An der Darstellung der Folgen einer einseitig *gymnastischen* Erziehung (411C4-E3) sind vier Punkte hervorzuheben: 1) Die Darstellung ist anfänglich wenig kritisch (vgl. 411A9-B1, zu den ersten Folgen der einseitig musischen Erziehung): dem Körper schadet die einseitige Pflege der Gymnastik offenbar nicht (εὖ ἴσχων τὸ σῶμα / »bei trefflichem körperlichen Befinden« (Apelt), 411C6, trotz 403-405!), während in der Psyche eben das Thymoeides geweckt wird, was ja die Aufgabe der Gymnastik ist: φρονήματός τε καὶ θυμοῦ ἐμπίμπλαται, καὶ ἀνδρειότερος γίγνεται αὐτὸς αὑτοῦ; (411C6-7; »wird der nicht ... voll Selbstvertrauen und Mut sein und an Tapferkeit gehörig zunehmen?«, Apelt);[168] negativ werden die Folgen einseitiger Pflege der Gymnastik erst durch die Vernachlässigung der Musik-Philosophie (411C5), wie C9 ff. dargestellt wird. 2) Als Adressat der Musik erscheint das φιλομαθές (411D1; vgl. schon 376B5; C4; das »Lernbegierige«), das vom Lernen und Untersuchen genießt (D2), ohne den Logos jedoch schwach, sprachlos und blind bleibt (C9-D5), da es dann vom Logos nicht *geweckt* (D4) wird. Während Gymnastik »das Thymoeides wecken« (410B6) soll, soll Musik »den Logos wecken«. Gerade diese Aufgabe der Musik, zum Ausgleich der Gymnastik, macht verständlich, daß Musik hier, trotz 411A5-C2, als *Philosophie* (411C5; vgl. E6) verstanden wird: von der Musik, wie sie noch 411A5-C2 verstanden wurde, kann *diese* Wirkung nicht ausgehen.[169] 3) In der Darstellung der Folgen der einseitigen Pflege der Gymnastik fällt das Gewicht auf das *Fehlen* des *Logos* (μισόλογος, 411D7; πειθοῖ μὲν διὰ λόγων οὐδὲν ἔτι χρῆται, D8; vgl. ὥσπερ θηρίον, E1); nicht das Fehlen des Zahmen / Weichen (vgl. 410D-E)—das ja auch durch ungereinigte Musik hergestellt werden kann: 411A5-C2—, sondern das Fehlen des *Logos* ist die relevante Folge einseitiger Pflege der Gymnastik.[170] Demnach ist es die Musik als *Philoso-*

phie, die durch ihr Ergebnis (das Wecken des Logos) die psychischen Folgen der Gymnastik ausgleichen kann. Nur das Ausbleiben der Musik-als-*Philosophie* führt dazu, daß das »Wecken des Thymoeides,« durch die Gymnastik, gefährliche Folgen hat. 4) Die Bezeichnung dessen, der ohne Logos handelt, als ἄγριος (vgl 411E1) erinnert an die 375B9-10 gestellte Frage (Πῶς οὖν ... οὐκ ἄγριοι ἀλλήλοις τε ἔσονται καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὄντες τοιοῦτοι τὰς φύσεις; »Wie können sie aber ... bei solcher Beschaffenheit anders als grimmig gegeneinander sein wie auch gegen die anderen Bürger?«, Apelt) und zeigt den politischen Zusammenhang der hier besprochenen Fragen;[171] dieser *politische* Zusammenhang wird von Sokrates 412A4 f. ausgesprochen (*unten*, 3.3.3.3).

3.3.3.3 Der politische Rahmen der Mischung von Musik und Gymnastik (II)

Nachdem schon mit der Bezeichnung der a-musisch (411D7) Erzogenen als ἄγριοι (vgl. 411E1) der politische Aspekt der Mischung von Musik und Gymnastik angedeutet worden war, wird dieser Zusammenhang offenkundig, wenn Sokrates sagt, man brauche *auch in der Polis* (412A9) einen Menschen, der Musik und Gymnastik richtig mischen und in der richtigen Mischung der Psyche zuführen kann (412A4-7), *wenn die Verfassung erhalten bleiben soll* (εἰ μέλλει ἡ πολιτεία σῴζεσθαι, 412A10; vgl. Anm. 76).

Sokrates' Hinweis auf den politischen Zusammenhang könnte an dieser Stelle überraschen. Abgesehen davon jedoch, daß der Hinweis auf *Wildheit*—als Folge fehlender Musik-als-Philosophie, 411D-E—an 375B (*oben*, 3.3.3.1) anknüpft, ist zu bedenken, daß 411E4 ff. ein Gespräch zur Erziehung abgeschlossen wird, das 376C7 ff. angefangen hatte: nachdem, seit 374E4, die von den Wächtern erforderten körperlichen und psychischen Qualitäten besprochen worden waren, wurde dort die Frage nach ihrer Erziehung gestellt. Das ganze bisherige Gespräch seit 376C7 hat der Frage der Erziehung der Wächter gegolten. *Politische* Bedeutung hatte dieses Gespräch *von Anfang an* dadurch, daß 1) die von den Wächtern notwendig zu fordernden psychischen Qualitäten politisch zwar von entscheidender Bedeutung, in ihrer Vereinbarkeit jedoch fragwürdig sind, und 2), nach Sokrates'Worten von 376E2-4, allein die Musik sich auf die Psyche bezieht. Die damit gegebene Beschränkung der Bedeutung der gymnastischen Erziehung auf den Körper hatte sie zunächst politisch irrelevant gemacht. Nachdem jedoch die politische Relevanz auch der Gymnastik, infolge ihres besonderen Verhältnisses zum Thymoeides, erkannt worden ist, hat die (nunmehr politisch relevante) Gymnastik ihrerseits das Verständnis von Musik, als Philosophie, gefördert: als

Philosophie »weckt« Musik, ihrerseits, den Logos und beugt dadurch der Wildheit (ἀγριότης) der Wächter vor.

Die neue, psychische, Interpretation von Musik *und* Gymnastik bestätigt, am Ende der Besprechung der (musischen und gymnastischen) Erziehung (376C7-412B7), daß jene psychischen Qualitäten, an deren gleichzeitiger Möglichkeit im Wächter 375B ff. noch gezweifelt wurde, in der Tat durch Musik und Gymnastik herbeigeführt werden können. Wenn man berücksichtigt, daß es besonders die anfänglich für problematisch gehaltene Vereinbarkeit der zwei erforderten psychischen Qualitäten war, die die Länge der Besprechung der Erziehung bewirkt hat, so erkennt man, daß auch von der Komposition des Gesprächs zur Erziehung her 411E4-412B6 wieder an die 374E4-376C8 behandelten Fragen angeschlossen wird; der Versuch, auf dem Weg der Erziehung die dort geforderte Vereinbarkeit der zwei psychischen Eigenschaften der Wächter zu beweisen, kann jetzt abgeschlossen werden.[172]

3.3.4 Stellung der Gymnastik zwischen erster und zweiter musischer Erziehung

Sokrates' Behandlung der Gymnastik im Rahmen der Wächtererziehung schien zunächst allein aus Gründen der Tradition stattzufinden: es sei schwer, eine bessere Erziehung als die im Laufe der Zeiten gefundene zu finden (376E2-3); sofern bezogen auf den Körper, sei diese Erziehung Gymnastik, sofern bezogen auf die Psyche, Musik (E3-4). Die anschließende Behandlung der musischen Erziehung (376E6-403C8) setzte dieses Schema voraus, indem der musischen Erziehung die Förderung *beider* den Wächtern notwendigen psychischen Eigenschaften zur Aufgabe gemacht wurde (*oben*, 3.1-2). Der Gymnastik wurde dadurch allein die Pflege—politisch uninteressanter—körperlicher Eigenschaften wie Kraft und Geschwindigkeit (376C4; vgl. 375A6) überlassen. Vor diesem Hintergrund scheint es, als ob Sokrates 403C9 ff., nach Abschluß der musischen Erziehung, die Gymnastik allein aus Anerkennung ihrer traditionellen erzieherischen Bedeutung besprechen will.

Die These der allein körperlichen Relevanz der Gymnastik (376E3-4)—und ihrer, daraus resultierenden, psychischen (und politischen) Irrelevanz—wird von Sokrates am Anfang seiner Besprechung der gymnastischen Erziehung wiederholt (403D f.); aus der These, die Arete der Psyche sei Voraussetzung zur Arete des Körpers, schließt er, man könne es den psychisch richtig Erzogenen überlassen περὶ τὸ σῶμα ἀκριβολογεῖσθαι (403D8; »genauer im Einzelnen die Körperpflege zu regeln«, Apelt) und könne sich darauf beschränken, die »Rahmenrichtlinien« (τύπους, 403E1) zur gymnastischen Erziehung mitzuteilen (403D7-E3;

vgl. 412B2-6). Es entspricht diesem körperlichen Verständnis von Gymnastik, daß bei ihrer ersten Besprechung (*oben*, 3.3.1) die Gesundheit als das Hauptziel einer richtig verstandenen Gymnastik erscheint (403E4-404E6), wobei nur nebenher auf die militärische Bedeutung von Gesundheit hingewiesen wird (404A12-B2). Daß in diesem Zusammenhang auch auf geistige Klarheit, Reaktionsschärfe usw. hingewiesen wird (403E4-6; 404A4, A10-11; *oben* 3.3.1.2), scheint zwar einer ausschließlich körperlichen Interpretation der Gymnastik zu widersprechen, jedoch war schon II, 375A f. von diesen Eigenschaften in Zusammenhang mit dem *Körper* die Rede (375A5-6; 376C4).[173]

Auch das Intermezzo (*oben*, 3.3.2) setzt noch das körperliche Verständnis von Gymnastik voraus, insofern sie—verstanden als Diätetik, 403E-404E—Gesundheit, und dadurch Zeit zur Arete-Philosophie, bewirkt. Daß hier die auf Arete-Philosophie bezogene Benutzung der Zeit, im Fall der Reichen, die richtige Gymnastik zwar voraussetzt, daß der Entschluß zur richtigen Gymnastik jedoch schon die Arete der Psyche—und damit wohl schon die Philosophie—voraussetzt (*oben*, 3.3.2.5), zeigt die an dieser Stelle noch ausschließlich körperliche Bezogenheit der Gymnastik.

Der erste Schritt zur *psychischen* Interpretation der Gymnastik wurde getan, als der Musik die Förderung allein der σωφροσύνη (und nicht mehr auch der ἀνδρεία) überlassen wurde (404E3-5; 410A7-9; *oben*, 3.2.2.2). Diese neue Formulierung der Aufgabe der Musik ließ die Frage aufkommen, welche Instanz denn für die Erziehung des militärisch zwar notwendigen, innenpolitisch jedoch gefährlichen (375A11 ff.) Thymoeides verantwortlich sei; diese Frage wurde durch die neue Interpretation von Gymnastik, als auch ihrerseits bezogen auf die Psyche, beantwortet.[174] Da die politische Problematik von 375B9 ff. die Folge der militärischen Notwendigkeit jener psychischen Eigenschaft ist, die jetzt als das Ergebnis der Gymnastik erscheint, hat die Gymnastik durch ihre psychische Interpretation unerwartet politisches Gewicht bekommen.

Von Bedeutung für die Folge des Gesprächs ist die Tatsache, daß als Hauptmerkmal einer ausschließlich durch Gymnastik gebildeten Psyche das Fehlen des Logos genannt wird, das Unvermögen, andere zu überzeugen oder nur auf sie zu hören (411D7-E2). Die Misologie (411D7), als Hauptfolge einer einseitig gymnastischen Erziehung, zeigt den unzureichenden Charakter der musischen Erziehung, wie sie bis zur Behandlung der Gymnastik verstanden werden ist: musische Erziehung bereitete zwar auf den Logos vor, gab ihr jedoch noch nicht die zentrale Stellung (*oben*, 3.2.2.2, S. 50 ff.).[175] Die durch das »Wecken des Thymoeides« (durch die Gymnastik-2) entstehende psychische und politische Problematik wird dadurch gelöst, daß Sokrates das (militärisch unverzichtbare) Thymoeides politisch neutralisiert, indem er musische Erziehung in ei-

nem weiteren Schritt als Philosophie versteht, in welcher der Logos zentral steht.[176]

Die Erkenntnis der militärischen Notwendigkeit und der gleichzeitigen politischen Gefährlichkeit des »Weckens des Thymoeides«, durch die Gymnastik, und der Fähigkeit allein der Musik-als-Philosophie, dieser Bedrohung der Polis vorzubeugen, läßt die politische Bedeutung jener Menschen deutlich werden, die in einem Erziehungs-Prozeß Gymnastik und Musik richtig zu »mischen« vermögen (412A4 f.).[177] Da die richtige Mischung von Gymnastik und Musik die Lösung des seit 375B im Hintergrund stehenden politischen Problems bildet, wundert es nicht, daß die *Herrschaft* in der Polis gerade jenen Menschen, die bei den zu Erziehenden Gymnastik und Musik richtig mischen können (412A4-7), überlassen werden soll, *wenn die Verfassung erhalten bleiben soll*: δεήσει τοῦ τοιούτου τινὸς ἀεὶ ἐπιστάτου, εἰ μέλλει ἡ πολιτεία σῴζεσθαι;, 412A9-10; »also werden wir auch für unsere Stadt immer ... einen solchen Vorsteher nötig haben, wenn die staatliche Gemeinschaft in guter Verfassung bleiben soll?«, Apelt).

Hier hat man einen Vorgriff der dritten »Welle« (*unten*, Kap. 6), die die Forderung der Philosophen-Herrscher bringen wird; in dieser Phase des Gesprächs ist es die Einsicht in die politische Gefährlichkeit und gleichzeitige militärische Notwendigkeit der Gymnastik und in die alleinige Möglichkeit, Gymnastik politisch zu neutralisieren, indem Philosophen (vgl. μουσικώτατον, 412A6) das Verhältnis der Gymnastik zur Musik-Philosophie überwachen, die die spätere Forderung der Philosophen-Herrscher vorbereitet.[178] Insofern die psychische Interpretation der Gymnastik zum weiteren Verständnis der Musik, als Philosophie, führt und sogar auf die zentrale (*oben*, 1.6, Anm. 140) These des *Staat* anspielen läßt, weist die Behandlung der Gymnastik auf weitere Zusammenhänge hin, die im Folgenden noch zu besprechen sind: der Hinweis auf Misologie, als psychische Folge einseitig gymnastischer Erziehung, und auf das Wecken des Logos, als die Folge von Musik-Philosophie, läßt die Frage nach einer, dem Inhalt von *Staat* II-III (*oben*, 3.2) vergleichbaren, Darstellung der *philosophischen* »musischen« Erziehung aufkommen (*unten*, Kap. 6).

Nachdem die Bedeutung der psychischen Interpretation der Gymnastik für die Interpretation der Musik als Philosophie deutlich geworden ist, stellt sich die Frage, wie eine *solche* Gymnastik sich zu den vorhin (*oben*, 3.2) mühsam gewonnenen Inhalten der gereinigten Musik verhält: diese hatte ja, als ihr die Bildung *beider* notwendigen psychischen Eigenschaften der Wächter aufgetragen wurde, die körperliche Interpretation der Gymnastik vorausgesetzt. Die These der *psychischen* Bedeutung der Gymnastik dagegen scheint all jene Vorschriften zur Reinigung der Mu-

sik (*oben*, 3.2) überflüssig zu machen, die neben Freundlichkeit, σωφροσύνη usw. auch die Tapferkeit der Wächter bezwecken. Besonders die Erwähnung der γλυκεῖαι τε καὶ μαλακαὶ καὶ θρηνώδεις ἁρμονίαι (411A7-8; »süße, weichliche und herzzerreißende Tonarten«, Apelt), als dazu geeignet, die psychische Wirkung der Gymnastik vorübergehend (411A9 f.) auszugleichen, weckt den Eindruck, als seien die Vorschriften zur Reinigung der Musik schon überholt.

Wir sehen folgende Möglichkeit, die These der psychischen Bedeutung der Gymnastik mit der vorhergehenden, ausschließlich körperliche Bedeutung der Gymnastik voraussetzenden, Reinigung der Musik zu vereinbaren: die Gymnastik, wie sie bei ihrer zweiten Behandlung verstanden wird (bezogen auf die Psyche, das Thymoeides weckend; *oben*, 3.3.3), erscheint in der Erziehung der künftigen Wächter, wenn diese achtzehn Jahre alt geworden sind (537B1-9);[179] vor diesem Alter dürfte allein die auf Gesundheit bezogene Gymnastik (»Gymnastik-1«; *oben*, 3.3.1) in ihrem Leben eine Rolle spielen. Das Fehlen der auf die Psyche wirkenden »Gymnastik-2« vor diesem Alter läßt vermuten, daß die erste, musische Erziehung gerade hier ihre Aufgabe hat: in ihrer Zweiseitigkeit sowohl das Thymoeides als das Philosophon fördernd,[180] wenn auch noch nicht »weckend«. Dort, wo die Musik sich zur Philosophie entwickelt, übernimmt die Gymnastik, indem sie das Thymoeides »weckt«, eine der zwei Aufgaben der ersten musischen Erziehung; das »Wecken« des Philosophon wird anschließend von der Musik-Philosophie übernommen.[181] Die *vermittelnde* Stellung der Gymnastik, zwischen gereinigter Musik einer- und Musik-*Philosophie* andererseits, wäre demnach nicht nur dadurch deutlich, daß die psychische Interpretation von Gymnastik die Interpretation von Musik als Philosophie herbeiführt, sondern auch dadurch, daß Gymnastik während der Erziehung der Wächter in der Mitte zwischen erster und zweiter musischer Erziehung ihren Ort hat.

KAPITEL 4

SOKRATES' INSTRUMENTE (II): VORSCHRIFTEN ZU DEN LEBENSUMSTÄNDEN VON WÄCHTERN UND CHREMATISTEN (III,415E - IV,423E)

4.0 Einleitung

Zusätzlich zu den Vorschriften zur Erziehung der Wächter (*oben*, Kap. 3; *unten*, Kap. 6) gibt Sokrates Vorschriften, die sich auf Besitzverhältnisse und Lebensweise der Wächter beziehen. Eine erste Reihe dieser Vorschriften findet man 415E-423E, eine zweite 451C-471B. Im Kapitel 4 besprechen wir die erste Reihe, in der die Trennung von Wächtern und Chrematisten—als Mittel zur Einheit der Polis—zentral steht; im Kapitel 5 werden wir uns mit den Vorschriften der zweiten Reihe beschäftigen, besonders sofern sie den sogenannten Kommunismus der Wächter betreffen. Im Teil 4.1 besprechen wir den Abschnitt 415E3-417B9, der auch für die Erkenntnis der politischen Funktion von Sokrates' Vorschriften zur Einrichtung der »guten Polis« von Bedeutung ist: neben den, auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten hinzielenden, Vorschriften zu den Lebensumständen der Wächter findet man hier Gedanken zu ihrem politischen Ziel und zu ihrem Zusammenhang mit den Vorschriften zur Erziehung der Wächter. Auch ist hier von jener politischen Katastrophe die Rede, die eintreten werde, wenn die 415E-417B gegebenen Vorschriften von den Wächtern vernachlässigt werden sollten. Nachdem mit dem gemeinsamen politischen Ziel dieser Vorschriften (u.z. Verhinderung der Entzweiung der Polis, besonders sofern die Polis durch das militärische und Herrschaftsmonopol der Wächter gefährdet wird) der Zusammenhang des Abschnitts 375-417 erkennbar geworden ist (vgl. *oben*, 3.1), wird im Teil 4.2 das Verhältnis der 4.1 dargestellten Vorschriften zu dem Rahmengespräch des *Staat* besprochen: Adeimantos' Frage am Anfang von IV nach der Eudämonie der Wächter bedeutet die Rückbeziehung des bisher bei dem Entwurf der »guten Polis« Erreichten auf die Hauptfrage des *Staat*, ob Tyrannis (als extreme Ungerechtigkeit) oder aber Gerechtigkeit der Weg zur Eudämonie sei. Nach einer ersten Besprechung von Adeimantos' Kritik an Sokrates' Vorschriften und von Sokrates' Antwort (4.2.1) gehen wir auf den Zusammenhang dieser Kritik mit den ersten zwei Büchern des *Staat* ein (4.2.2.1.1. bis 4.2.2.1.4.2), um vor diesem Hintergrund einen weiteren

Versuch zum Verständnis von 419A ff. zu unternehmen (4.2.2.2.1 bis 4.2.3). Nach diesem »Intermezzo« werden der Reihe nach Sokrates' weitere Vorschriften, zu den Chrematisten (4.3), zur Größe der Polis (4.4) und zur sozialen Mobilität (4.5), alle als Mittel zur Einheit der Polis, besprochen.

4.1 Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter; die Trennung von Wächtern und Chrematisten

Sokrates leitet die Vorschriften (vgl. 423C2; D9) zu den materiellen Umständen der Wächter mit den Worten ein, man solle den Wächtern zwar »Wohnungen« (οἰκήσεις, 415E8) geben, jedoch nicht Wohnungen von Chrematisten, sondern solche von Soldaten: Ναί, ἦν δ' ἐγώ, στρατιωτικάς γε, ἀλλ' οὐ χρηματιστικάς (415E9). Da Glaukon das nicht versteht (416A1), folgt (bis 417A7) eine ausführliche politische Begründung des Gegensatzes[1] von Wächtern und Chrematisten. Dieser Gegensatz hat, wenn man auf den von Sokrates 416A2 ff. besprochenen politischen Hintergrund sieht, ohne Zweifel große Bedeutung; zwar erscheint er an dieser Stelle nicht zum ersten Mal,[2] jedoch hat er hier zum ersten Mal Folgen für die Struktur der Polis.

Glaukons Unverständnis bringt Sokrates dazu, zunächst darzustellen, welche Gefahr der neu eingerichteten Polis gerade infolge dieser Einrichtung droht (416A2-B4); dann, Glaukon vorzuhalten, wie schon die bisher entwickelte Erziehung dieser Gefahr vorbeugen sollte (416B5-C4; *oben*, 3.1); und schließlich, zu erklären, daß auch die noch folgenden, mit dem Gegensatz »Wächter - Chrematisten« von uns schlagwortartig zu bezeichnenden, Vorschriften der Vorbeugung eben dieser Gefahr dienen (416C5-D2). Nachdem der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Gespräch seit 376C (*oben*, 3.1) herausgestellt worden ist, folgen 1) Vorschriften zur Trennung von Wächtern und Chrematisten (416D3-417A5) und 2) die Andeutung der politischen Katastrophe, die dann eintreten muß, wenn diese Trennung nicht durchgehalten wird (417A5-B6). Aus dieser Einteilung des Abschnitts 415E-417B geht hervor, daß er den Schlüssel zum politischen Verständnis von 376C7-415E5 enthalten dürfte,[3] sofern dieser Abschnitt von der 375B gestellten Frage her verstanden werden soll.

Die größte[4] Gefährdung der Polis (δεινότατον γάρ που πάντων, 416A2-3), zu deren Vorbeugung Sokrates' Vorschriften zu den Häusern der Wächter einen Beitrag bilden sollen (A1), wird von ihm zunächst mit einem Vergleich angedeutet: die größte Schande treffe Hirten[5] dann, wenn sie ihre Hunde, die ihre Helfer im Hinblick auf die Herde sein sollten, in einer solchen Weise großziehen[6], daß diese selbst der Herde Schade

zufügen (κακουργεῖν, A6), indem sie sich Wölfen angleichen. Mit Hunden waren die Wächter schon 375A2 und 375E2 ff. verglichen worden (*oben*, 3.1); dieser Vergleich, der dort wegen des bei dem Hunde *gleichzeitigen* Vorhandenseins von Freundlichkeit (dem Vertrauten gegenüber) und Wildheit (dem Fremden gegenüber) glaubhaft machen sollte, daß die außenpolitisch notwendige Charakterseite der Wächter nicht zu einer innenpolitischen Gefahr werden muß (375B9 f.), dürfte 416A2 ff. genau in diesem Sinne aufgenommen werden. Von Wölfen hat Sokrates noch 415E2-3 gesprochen: εἰ πολέμιος ὥσπερ λύκος ἐπὶ ποίμνην τις ἴοι (»wenn etwa ein Feind wie ein Wolf die Herde anfallen wollte«, Schl.); die »größte Gefahr« (416A2-3) ist demnach die, daß Wächter, die die »Herde« der Nichtwächter vor äußeren Feinden schützen sollen, selbst zu den Feinden dieser »Herde« werden, sich selbst an ihr vergreifen (ἐπιχειρῆσαι τοῖς προβάτοις κακουργεῖν, A6).[7]

Ein solches Verbrechen der Wächter an der von ihnen doch gerade zu schützenden »Herde« könnte verschiedene Ursachen haben: ὑπὸ ἀκολασίας ἢ λιμοῦ ἤ τινος ἄλλου κακοῦ ἔθους (416A4-5; »aus Unbändigkeit oder Hunger oder sonst schlechter Gewöhnung«, Schl.).

Daß Sokrates hier mit der Erwähnung des *Hungers* (λιμοῦ, A5) auf die Möglichkeit sieht, daß man Wächtern in der Sphäre der Bedürfnisbefriedigung *zu wenig* geben könnte (vgl. ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη, D5-6; δέονται, D8; ἐνδεῖν, E3), ist deshalb von Bedeutung, weil hier zum *ersten* Mal seit der Andeutung der politischen Grundproblematik (375B) erkennbar wird, daß diese mit *Begierden* der Wächter zusammenhängen könnte: seit 375B schien es, als ob diese Problematik nur durch das Thymoeides der Wächter verursacht würde (*oben*, Kap. 3, Anm. 179). Der Hinweis auf Hunger (und Zügellosigkeit) deutet auf das Vorhandensein von Begierden in der Psyche auch der *einzelnen* Wächter; der gleichzeitige Hinweis auf die *Macht* der Wächter (B2) erklärt die *politische* Bedeutung dieser Begierden der einzelnen Wächter.[8] Anschließend wird Sokrates sich darum bemühen, den Wächtern eine Mitte zwischen »zuviel« und »zuwenig« vorzuschreiben (*unten*, S. 94; vgl. 571E1-2; 591E2-3).[9]

Von einem Motiv aus der Sphäre der Begierden der Wächter ist nicht mehr die Rede,[10] wenn Sokrates die Folgerungen aus 416A2-7 zieht (Οὐκοῦν φυλακτέον παντὶ τρόπῳ, κτλ., B1-3). Was vorhin als Angleichung von Hunden an Wölfe umschrieben worden war, wird jetzt als Angleichung von »wohlwollenden Bundesgenossen« an »wilde Meister« ((μὴ) ἀντὶ συμμάχων εὐμενῶν δεσπόταις ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν, B3; »Daß die Gehilfen ... statt wohlwollender Bundesgenossen sich vielmehr wilden Gebietern ähnlich zeigen«, Schl.; vgl. 417B1; 463A8; B5) bezeichnet. Als Grund dieses Verhaltens nennt Sokrates jetzt die größere Macht der Wächter (ἐπειδὴ αὐτῶν κρείττους εἰσίν, B2; vgl. διὰ δύναμιν, 466C1), die

letztlich auf die bei der Einrichtung der ἀναγκαία πόλις vollzogene Anwendung der Arbeitsteilung zurückgeht (374A3 f.). Die Arbeitsteilung führte dazu, daß Nichtwächter sich auf die Kriegskunst nicht verstehen; was im Fall der ἀναγκαία πόλις nur eine der verschiedenen Anwendungen des Prinzips der Arbeitsteilung schien, wurde durch den »Trugschluß« von 397E4-8[11] zu einem beherrschenden Prinzip der Polis: wer Chrematist ist, darf sich nicht auf στρατιωτικὴ τέχνη einlassen, und umgekehrt (*oben*, Kap. 2).

Daß die Wächter »Mitkämpfer« (σύμμαχοι, 416B3; 417B1) genannt werden, heißt demnach nicht, daß die Chrematisten gegebenenfalls zusammen mit ihnen gegen gemeinsame Feinde kämpfen würden, sondern drückt nur die politische Gleichwertigkeit von Wächtern und Chrematisten aus, die dort verloren geht, wo Wächter zu »wilden Herren« werden (417B1-2); *unten*, 5.2.2.5, zu 463A-B. Daß die »Herren« als »wild« (ἀγρίοις, 416B3) bezeichnet werden, ist bemerkenswert: 375B9 war ἄγριος *das* Stichwort für die Gefährdung der Polis durch die Wächter.[12]

Aus Sokrates' Worten geht hervor, daß es um die *Vorbeugung* der angedeuteten »größten Gefahr« geht: φυλακτέον παντὶ τρόπῳ (416B1). Es stellt sich jetzt heraus, daß auch die Vorschriften zur Erziehung schon Präventivmaßnahmen waren: die größte Garantie gegen die größte Gefahr sei es, wenn die Wächter richtig erzogen worden seien (416B5-6). Die Erziehung der Wächter wird hier als Garantie dagegen dargestellt, daß Wächter »aus Hunden zu Wölfen« (A6-7), »aus wohlwollenden Mitkämpfern zu wilden Herren« (B3) werden.[13] Die richtige Erziehung sei zwar die größte, jedoch nicht die einzige Garantie: zusätzlich will Sokrates Vorschriften zu den Lebensumständen der Wächter geben (Πρός ... τῇ παιδείᾳ ταύτῃ, C5; vgl. φυλακτέον παντὶ τρόπῳ, B1).

Wenn Sokrates auch die richtige Erziehung für die größte Garantie gegen die »größte Gefahr« hält, so ist er doch nicht mit Glaukon einverstanden (B8), wenn dieser meint, die Wächter seien schon jetzt—also: sofern erzogen gemäß der II-III dargestellten Erziehung—richtig erzogen (B7); vielmehr läßt Sokrates den wahren Charakter der *richtigen* Erziehung noch offen (τῆς ὀρθῆς ... παιδείας, ἥτις ποτέ ἐστιν, C1), was an frühere Andeutungen des nur vorläufigen Charakters der II-III entwickelten musischen Erziehung erinnert (*oben*, 3.2.2.2).[14] Auch eine in der Folge des Gesprächs noch zu entwickelnde *richtige* Erziehung wird somit von dieser politischen Aufgabe her verstanden werden müssen, »größte Garantie gegen die größte Gefahr« zu sein. Bezeichnenderweise findet man hier die Wendung εἰ μέλλουσι (C1-2), die im *Staat* immer wieder dort auftaucht, wo der Zusammenhang einer Vorschrift mit dem Ganzen der Poliskonstruktion berücksichtig wird.[15]

Für die Frage nach dem Zusammenhang von 375B-C und 416A-B

(*oben*, S. 89 f.) sind die Worte bemerkenswert, mit denen Sokrates *positiv* jene politischen Verhältnisse bezeichnet, zu denen die richtige Erziehung das Mittel sein soll: πρὸς τὸ ἥμεροι εἶναι αὑτοῖς τε καὶ τοῖς φυλαττομένοις ὑπ' αὐτῶν (416C2-3; »um immer milde zu bleiben unter sich und gegen die, welche von ihnen beschützt werden«, Schl.). Sokrates' rätselhafte Erwiderung στρατιωτικάς γε, ἀλλ' οὐ χρηματιστικάς (415E9; »kriegerische (Wohnungen), nicht wie für Gewerbsleute«, Schl.) hatte zunächst zu einer Beschreibung des zu *Vermeidenden* geführt (416A6-7; B3); jetzt wird das Ziel *positiv* umschrieben. In dieser Umschreibung erinnert das Wort ἥμερος (»milde«; 410B-411D, bes. 410D1-2, als Gegensatz zu ἄγριος benutzt) an die 375B9-10 gestellte Frage: Πῶς οὖν ... οὐκ ἄγριοι ... ἔσονται κτλ.; in den im Anschluß an diese Frage gegebenen Vorschriften zur Erziehung hatte der Gegensatz ἥμερος — ἄγριος große Bedeutung (*oben*, 3.1; 3.2.2.1). Auch der Umstand, daß sowohl 375B als 416C von der Haltung der Wächter einander und den Nichtwächtern gegenüber[16] die Rede ist, spricht dafür, daß es 375B9 ff. und 416C2-3 um die gleiche politische Problematik geht.

Zusätzlich zu einer solchen, noch darzustellenden, richtigen Erziehung,[17] werde ein kluger Mann (416C5)[18] auch Vorschriften geben im Bezug auf τὰς οἰκήσεις καὶ τὴν ἄλλην οὐσίαν (C6; »ihre Wohnungen und ihre ganze übrige Habe«, Schl.). Nach Sokrates' langer Erläuterung des politischen Hintergrundes (A2 f.) erreicht man hier wieder das Thema »Wohnungen der Wächter« (415E4 ff.). Der Zusammenhang der jetzt folgenden Vorschriften zu Häusern und weiterem Besitz der Wächter— mit denen ja verhindert werden soll, daß Wächter »Chrematisten-Häuser« (415E9) bewohnen—wird dadurch erkennbar, daß *auch* die Vorschriften zu den Häusern usw., zusätzlich zu den Vorschriften zur Erziehung, als Mittel zu dem genannten politischen Zweck bezeichnet werden (416C5-D1). Im Fall der Vorschriften zu den Häusern usw. wählt Sokrates eine andere Formulierung des Zweckes: οὐσίαν τοιαύτην ... ἥτις (A) μήτε τοῦ φύλακας ὡς ἀρίστους εἶναι παύσει αὐτούς, (B) κακουργεῖν τε μὴ ἐπαρεῖ περὶ τοὺς ἄλλους πολίτας (C6-D1; »Müßte ... ihre ganze übrige Habe so eingerichtet sein, daß dadurch weder die Wehrmänner davon abgebracht werden können, so trefflich als möglich zu sein, noch weniger aber gereizt, gegen die anderen Bürger zu freveln«, Schl.). Die zweite Formulierung (B) entspricht der von Sokrates genannten »größten Gefahr«, τοῖς προβάτοις κακουργεῖν (A6; »den Schafen Übles zufügen«, Schl.). Die Bedeutung der ersten Formulierung (A) wird erst 420D-421B präzisiert (vgl. *unten*, 4.2.1.2.2): für alle anderen Technai gilt, daß Reichtum zwar schlecht für die Qualität der Produkte, politisch jedoch unerheblich ist; politisch wichtig ist die durch Reichtum geringer werdende Qualität der Produkte allein im Fall der Wächter.[19] Im Fall der anderen Technai führt

Reichtum dazu, daß Technitai nur noch scheinen, nicht mehr sind, was sie zu sein vorgeben (420E8-421A4), während allein *Armut* in ihrem Fall zum κακουργεῖν (vgl. 422A1-3) führt; hier sind die zwei 416C7-D1 genannten Verhaltensweisen demnach in der Tat zwei *verschiedene* Folgen. Die Ausnahmestellung der Wächter, was die *politische* Bedeutung ihrer Techne betrifft, geht 420E-421B daraus hervor, daß *allein* (421A7) im Fall der Wächter auch Reichtum politische Folgen hat, insofern er ebenfalls zur κακουργία führt (421A5-B1). Obwohl es 416C7-D1 um die Folgen des Zuviel (C7) einer- , des Zuwenig (D1) andererseits gehen dürfte, ist die politische Bedeutung dieser Folgen im Fall der Wächter—und allein in ihrem Fall—die gleiche.

An *erster* Stelle (πρῶτον, 416D4) gibt Sokrates eine Vorschrift zum »übrigen Eigentum« (ἄλλην οὐσίαν, C6), an *zweiter* Stelle (ἔπειτα, D6) mehrere Vorschriften zu den Häusern, an die sich Vorschriften zum Besitz von Gold und Silber (vgl. 415E8-9: οἰκήσεις ... οὐ χρηματιστικάς) anschließen. Die Vorschrift der ersten »Gruppe« lautet einfach, kein Wächter dürfe private οὐσία (»Vermögen«, Schl.) haben, »wenn nicht unbedingt erforderlich« (D4-6).[20]

Da in den »an zweiter Stelle« gegebenen Vorschriften (D6-417A5) von Grundbesitz nicht die Rede ist, der doch in der folgenden (417A6 f.) Darstellung der Folgen der Vernachlässigung der Vorschriften eine bedeutende Rolle spielt (γῆν τε ἰδίαν, 417A6; γεωργοί, 417A7), liegt es nahe, daß mit οὐσία (416D5) Grundbesitz gemeint ist.

Viel ausführlicher sind die Vorschriften zu den Wohnungen der Wächter. Hier wird die Öffentlichkeit ihrer Häuser, besonders der Vorratskammern, betont (οἴκησιν καὶ ταμιεῖον μηδενὶ εἶναι ... εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισι, 416D6-7); die politische Bedeutung dieser Öffentlichkeit erkennt man bei der Darstellung der Entstehung der Plutokratie aus der Timokratie, *Staat* VIII.[21]

Nach der Vorschrift zur Öffentlichkeit der Vorratskammern gibt Sokrates Vorschriften zu demjenigen, was in Vorratskammern aufgehoben zu werden pflegt: Lebensmittel (416D7-E4), Gold und Silber (416E4-417A5). Zuerst gibt er Vorschriften zum »Lohn« / μισθός (416E2), den die Wächter von den Mitbürgern erhalten; sie, die weder Gold noch Silber erhalten (E4 f.), empfangen ihren »Lohn« in der Form von Lebensmitteln (ἐπιτήδεια, D7), von denen sie allerdings nicht nur nicht zuwenig, sondern besonders auch nicht zuviel erhalten dürfen: indem die Wächter nicht zuwenig bekommen (ὅσων δέονται, D8), wird dem Hunger vorgebeugt (vgl. λιμοῦ, A5; μήτε ἐνδεῖν, E3; 465D8-9); indem sie andererseits nicht mehr erhalten als ihnen bis zur nächsten Ernte reicht (τοσοῦτον ὅσον μήτε περιεῖναι αὐτοῖς εἰς τὸν ἐνιαυτόν, E2), wird dem Zuviel vorgebeugt;[22] was sie zuviel hätten, könnten sie verkaufen: dadurch würden sie zu

Chrematisten. So erhalten die Wächter der Techne-Analyse (*oben*, Kap. 2, Anm. 48) entsprechend einen »Lohn«, der—nur in ihrem Fall—nicht aus Geld besteht; damit ist ein erster Schritt dazu getan, die Wächter nicht zu Chrematisten werden zu lassen. Daß dann Syssitien[23] im Leben der Wächter eine Rolle spielen, ist wohl die Folge der Öffentlichkeit der Vorratskammern »ihrer« Häuser; mit der Erwähnung von Syssitien hat man, wie mit der Wendung κοινῇ ζῆν (E4), einen Vorgriff der ersten und zweiten »Welle« (*unten*, Kap. 5).[24]

Erst mit den Vorschriften zum Besitz von Gold und Silber (E4-417A5) erreicht man den Kern von Sokrates' rätselhafter Antwort οἰκήσεις στρατιωτικάς γε, ἀλλ' οὐ χρηματιστικάς (415E9).[25] Gold und Silber bekamen im vorhergehenden Gespräch eine besondere Bedeutung: zuerst hieß es, die wahren Wächter sollten mehr erprobt werden als Gold im Feuer (413E1), sollten als Herrscher über andere Wächter erst angestellt werden, nachdem sie aus diesen Erprobungen als ἀκήρατοι (vgl. 414A1) hervorgegangen waren; dann hatte die Rede von Gold und Silber »in der Physis der Wächter«, im Mythos von III (*oben*, 1.5), große Bedeutung für das Verständnis der Stellung der Wächter in der im Gespräch konstruierten Polis bekommen. An diesen Mythos knüpft Sokrates jetzt an, sowohl der Form[26] als dem Inhalt nach.[27] Die Interpretation des Mythos zeigte, daß er politisch eine negative Funktion hat: er soll nicht eine erbliche Herrschaft der Wächter begründen, sondern auf die politische Gefahr hinweisen, die dann entstünde, wenn Wächterkinder im Fall einer unzureichenden Physis nicht aus der Klasse ihrer Eltern entfernt würden. Die Erweiterung des Mythos (416E4 f.) hat gleichfalls eine negative Funktion: die These schon des Mythos, daß Wächter »göttliches Gold und Silber in der Psyche« haben, soll jetzt ihnen gegenüber begründen, weshalb sie als einzige Bewohner der Polis »menschliches« Gold und Silber nicht werden besitzen dürfen.

Unsere Behauptung, Sokrates suche in den Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter eine Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig,[28] scheint dadurch widerlegt zu werden, daß den Wächtern der Besitz von Gold und Silber *uneingeschränkt* verboten wird. Dennoch sucht Sokrates auch in einem solchen Verbot die Mitte: jenes Gold, das die Wächter wirklich brauchen, haben sie ja schon immer, »in der Psyche« (416E5; vgl. 415B6); nur den Besitz von Gold über dieses, für Wächter allerdings erforderliche,[29] Maß hinaus hält er für überflüssig: οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπείου (416E6; diese Einschränkung entspricht den Bestimmungen zu den ἐπιτήδεια, E2-3).

Die Vorschriften zum Besitz von Gold und Silber bringen die Wächter in eine Ausnahmeposition: *ihnen allein* wird der Besitz, sogar die Nähe von Gold und Silber uneingeschränkt verboten (ἀλλὰ μόνοις αὐτοῖς τῶν ἐν

τῇ πόλει, 417A2). Die Wächter waren 397E4-8 zum ersten Mal in eine Ausnahmeposition gebracht worden, als Sokrates »folgerte«, Wächter/Soldaten könnten in der im Gespräch konstruierten Polis nicht zur gleichen Zeit Chrematisten sein.[30] Da *alle* Technitai—wie die Techne-Analyse (*oben*, Kap. 2, Anm. 48) zeigt—, mit der einzigen Ausnahme der Wächter (397E4-8), Chrematisten sein werden, mithin Gold und Silber als Gegenleistung für die Ausübung ihrer Techne werden erwerben wollen, bezieht sich die 417A2 genannte Vorschrift auf jene Ausnahmeposition[31] der Wächter, von der im »Trugschluß« 397E4-8 schon die Rede war. Die ausführlichen Vorschriften zu Gold und Silber (416E4-417A5), aus denen die Ausnahmeposition der Wächter hervorgeht, insofern nur sie Gold und Silber nicht werden besitzen dürfen, bilden die Erläuterung des 415E9 erscheinenden Gegensatzes von Soldaten und Chrematisten.

Sokrates' einzeilige Darstellung dessen, was geschieht, wenn die Vorschriften befolgt (417A5-6), und die viel ausführlichere dessen, was geschieht, wenn die Vorschriften vernachlässigt werden (417A6-B6), zeigen wiederum, was er positiv erreichen und welcher politischen Gefahr er vorbeugen will. Zu dem, was geschieht, wenn die Vorschriften befolgt werden, sagt er: καὶ οὕτω μὲν σῴζοιντό τ' ἂν καὶ σῴζοιεν τὴν πόλιν (A5-6; »So würden sie selbst wohlbehalten bleiben und auch den Staat im Wohlstande erhalten«, Schl.). Zum Verständnis dieser Worte soll berücksichtigt werden, daß die Vorschriften als Mittel dazu introduziert worden waren, daß die Wächter möglichst gute Wächter (φύλακες ὡς ἄριστοι, 416C7; vgl. D4) bleiben, ohne Neigung, »gegen die anderen Bürger zu freveln« (κακουργεῖν ... περὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, D1). Man darf demnach annehmen, daß mit der Wendung »möglichst gute Wächter bleiben« (vgl. C7) der gleiche politische Sachverhalt gemeint ist wie mit der 417A5-6 benutzten neuen Wendung, daß die Wächter »erhalten werden und die Polis erhalten«; bezeichnend für diese neue Wendung ist es, daß (wie 375B9-10, C3-4 und 417B5-6) von Wächtern *und* der übrigen Polis die Rede ist.[32]

Die Folgen der Vernachlässigung der Vorschriften (417A6 ff.) schildert Sokrates in zwei Schritten: zuerst (A6-7) wird andeutungsweise von der Aufhebung der Trennung von Wächtern und Chrematisten gesprochen; dann (A7-B6) wird davon gesprochen, welche politische Katastrophe die Aufhebung dieser Trennung beinhalten würde. Von der Vernachlässigung der 416D3 gegebenen Vorschriften ist in folgenden Worten die Rede: ὁπότε δ' αὐτοὶ γῆν τε ἰδίαν καὶ οἰκίας καὶ νομίσματα κτήσονται (417A6-7; »besäßen sie aber selbst ihr eigenes Land und Wohnungen mit Gold«, Schl.). Diese Formulierung ist bemerkenswert, da aus VIII hervorgeht, daß die Privatisierung von *Boden* und *Häusern* durch

die Wächter, wenn sie geschehen sollte, keineswegs *gleichzeitig* mit dem privaten Erwerb durch die Wächter von *Gold* und *Silber* stattfinden muß; vielmehr ist ersteres für den Anfang der Timokratie (547B-D), letzteres für ihr Ende (vgl. 550D-E) bezeichnend. Wir werden sehen (*unten*, Anm. 35), daß auch in der weiteren Darstellung der politischen Folgen der Vernachlässigung der Vorschriften von 416A2 ff. Erscheinungen als gleichzeitig dargestellt werden, die—vergleicht man sie mit VIII—nicht gleichzeitig sind, insofern sie teilweise der Timokratie, zum größeren Teil jedoch der dieser folgenden Oligarchie angehören.

Unsere These, der Privaterwerb durch die Wächter von Boden, Häusern und Geld sei mit der Aufhebung der Trennung von Wächtern und Chrematisten gleichzusetzen, kann nicht *wörtlich* dem Text entnommen werden: οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται (417A7; »so würden sie dann Hauswirte und Landwirte sein anstatt Wächter«, Schl.); das Wort »Chrematisten« fehlt.[33] Die Techne-Analyse (*oben*, Kap. 2, Anm. 48) hat jedoch gezeigt, daß die notwendigerweise mit welcher Techne auch immer gleichzeitig ausgeübte μισθωτικὴ τέχνη nur in den wenigsten Fällen (u.z. in jenem der ἀγαθοὶ ἄνδρες, und—implizit—der φιλότιμοι; vgl. 347B) eine andere Gestalt als die der Chrematistik hat. Die Darstellung der ἀναγκαία πόλις zeigte, daß nur in der ersten Phase ihrer Entwicklung die Waren ohne die Vermittlung des Geldes verhandelt werden (371B8). In VIII heißt es von den Herrschern der gerade aus der Aristokratie hervorgehenden Timokratie, sie enthalten sich γεωργιῶν ... καὶ χειροτεχνιῶν καὶ τοῦ ἄλλου χρηματισμοῦ (547D4 ff.; »des Ackerbaus und aller Hantierung und anderen Gewerbes«, Schl.); dennoch wird bald deutlich, daß der anfängliche Verzicht der timokratischen Herrscher auf Gold, Silber und Chrematistik (547B3-4) nur eine vorübergehende Konzession an die alte, aristokratische Ordnung ist (548A5-C2). Aus diesen Gründen halten wir es für zulässig, den 417A7 genannten Übergang zu οἰκονόμοι und γεωργοί mit dem Übergang zu Chrematisten gleichzusetzen, zumal hier erwähnt wird, daß die Wächter in diesem Fall Geld (νομίσματα, A6) erwerben würden.

Die politische Problematik, die Sokrates als Hintergrund des Gegensatzes von Wächtern und Chrematisten dargestellt hat (416A2 f.), nimmt er wieder auf, nachdem die Aufhebung der Trennung von Wächtern und Chrematisten (417A7 f.) skizziert worden ist: δεσπόται δ' ἐχθροὶ ἀντὶ συμμάχων τῶν ἄλλων πολιτῶν γενήσονται (417B1-2; »so würden sie ... rauhe Gebieter anstatt Bundesgenossen der anderen Bürger werden«, Schl.); hier wird an das erinnert, was 416B3 als größte Gefahr (vgl. δεινότατον πάντων, 416A2-3) beschrieben worden war.[34] Von neuem ist zu fragen, ob diese Charakterisierung der Herrscher schon für die Timokratie oder erst für die Oligarchie zutrifft.[35]

Der innenpolitische Konflikt—Folge dessen, daß »Mitkämpfer« zu »Herren« würden (416B3; 417B1)—wird folgendermaßen umschrieben: μισοῦντες δὲ δὴ καὶ μισούμενοι καὶ ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλευόμενοι (417B2-3; »hassend und gehaßt, belauernd und selbst belauert«, Schl.); neu an diesen Worten ist, daß nicht allein die (ehemaligen) Wächter die anderen Einwohner bedrohen, sondern daß sie auch selbst von diesen bedroht werden.[36] Dieser Konflikt beinhaltet, daß zwischen den Einwohnern selbst ein Krieg geführt wird: μᾶλλον δεδιότες τοὺς ἔνδον ἢ τοὺς ἔξωθεν πολεμίους (B4-5; »weit mehr die Feinde drinnen fürchtend als die draußen«, Schl.). Nachdem im Zusammenhang der Wächter - Chrematisten - Problematik 415E9 ff. besprochen worden war, daß die Wächter zu Feinden ihrer Mitbürger werden könnten, wird 417B2 deutlich, daß die Wächter—bedingt durch ihr eigenes falsches Verhalten, u.z. durch ihre eigene Aufhebung der Trennung von Herrschaft und Chrematistik—sich ihrerseits vor diesen Mitbürgern zu fürchten hätten. Bei einer solchen Entwicklung geraten ehemalige Wächter und die übrige Polis (B5-6) in die Nähe der Katastrophe (B5),[37] die mit dem 416D1 erwähnten κακουργεῖν, dem Konflikt zwischen Herren und Sklaven (416B3; 417B1; vgl. 463A-B) und dem inneren Krieg identisch sein dürfte. Diese Katastrophe steht (417B5; 422E8-423A1; vgl. 470B4 ff.) im Gegensatz zur »Erhaltung« (σωτηρία, vgl. 417A5) von Wächtern und Polis. Bei dieser, durch die Aufhebung der Trennung von Herrschaft und Chrematistik bewirkten, Katastrophe ist an den Orakelspruch aus dem Mythos von III zu denken, τότε τὴν πόλιν διαφθαρῆναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σιδηροῦς φύλαξ ἢ ὁ χαλκοῦς φυλάξῃ (415C5-6; »daß die Stadt dann untergehen werde, wenn der eiserne oder der erzene Wächter über sie wache«, Apelt; *oben*, 1.5).[38]

4.2 *Die Eudämonie der Wächter und die Hauptfrage des Staat*

Nachdem Sokrates die Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter abgeschlossen hat, wird sein Gespräch mit Glaukon von Adeimantos unterbrochen (419A1 ff.). Dessen Einwand zur *Eudämonie* der Herrscher, der hier recht unerwartet erhoben wird, erinnert daran, daß die Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen im Zusammenhang der großen Frage des *Staat* beantwortet wird, ob Eudämonie auf dem Weg der Ungerechtigkeit (besonders der Tyrannis, als Extremfall von Ungerechtigkeit) oder aber auf jenem der Gerechtigkeit erreicht wird (*unten*, 4.2.2). Aus Sokrates' Antwort geht hervor, daß seine detaillierten Vorschriften zur Position der Wächter (415E-417B) in der Tat ihre Funktion innerhalb des Versuches haben, die Gerechtigkeit des Menschen auf dem Weg der Gerechtigkeit der Polis zu bestimmen (*unten*, 4.2.2.2.3). Adeimantos' Einwand ist aber auch für das Verständnis der *politischen* Bedeu-

tung der Vorschriften 415E ff. folgenreich, insofern Sokrates jetzt nicht nur dazu veranlaßt wird, die politischen Hintergründe seiner Vorschriften zu präzisieren, sondern besonders auch, auf das eigene, nicht-traditionelle, politisch relevante Verständnis von »Eudämonie« einzugehen (*unten*, 4.2.1.1 - 4.2.1.2.2).[39]

Die Unterordnung der 415E-417B gegebenen Vorschriften unter die Hauptfrage des *Staat* zeigt die begrenzte Bedeutung der politischen Fragestellung im *Staat* und kann allein schon deshalb für die Interpretation von Bedeutung sein.[40] Im Teil 4.2 versuchen wir zuerst, die politisch relevanten Aspekte von Sokrates' Antwort darzustellen (4.2.1). Die 4.2.2.1 folgende Darstellung der *Staat* I-II geführten Diskussion zum Verhältnis von Ungerechtigkeit, Gerechtigkeit, Herrschaft und Eudämonie scheint uns erforderlich für das Verständnis dessen, was Sokrates am Anfang von IV zur Eudämonie von Wächtern, Nichtwächtern und Polis sagt und für die Erkenntnis der Folgen dieser Eudämonie-Diskussion für die Komposition des *Staat* (4.2.2.2). Schließlich besprechen wir die Ausnahmestellung der Wächter (4.2.3).

Zur Rechtfertigung unserer ausführlichen Besprechung dieser drei Seiten Platon-Text sei Gigon zitiert: »In eigentümlicher Weise hat Platon die Umrisse des Problems, das Adeimantos zu Beginn des vierten Buches zur Diskussion stellt und das bis 421C verhandelt wird, verwischt. Nur einer behutsamen, nach dem Hintergrund wie nach den Implikationen jeder einzelnen Aussage fragenden Interpretation des Textes gelingt es einigermaßen, den systematische Kern herauszuarbeiten« (1976, I 394).

4.2.1.1 Adeimantos' Kritik an Sokrates' Vorschriften zur Lage der Wächter; Sokrates' Steigerung dieser Kritik

Adeimantos erhebt einen möglichen[41] Einwand, indem er fragt, wie Sokrates sich gegen die Beschuldigung verteidigen werde, daß er die Wächter nicht gerade glücklich mache (419A2-3). Diese Frage, mit der die Eudämonie-Diskussion von I-II (»führt Ungerechtigkeit oder aber Gerechtigkeit zur Eudämonie?«; *unten*, 4.2.2.1) wieder aufgenommen wird, hat ihre Relevanz an dieser Stelle daher, daß das 415E-417B den Wächtern vorgeschriebene Verhalten als »gerecht« zu betrachten ist, wenn man darauf den I-II benutzten Begriff der Gerechtigkeit der Mitglieder einer Gruppe oder Polis anwendet: δικαιοσύνη war dort verstanden worden als ἀπέχεσθαι ἀλλήλων (352C3; »einander schonen«, Apelt), μὴ ἅπτεσθαι τῶν ἀλλοτρίων (360B6, D4; »sich fremden Gutes enthalten und es nicht berühren«, Apelt). Ein solches Verhalten wird den Wächtern durch die Trennung von Wächtern und Chrematisten zugemutet.

Der *freiwillige* Verzicht auf die Benutzung der, als Mittel zur eigenen

Pleonexie betrachteten, Macht in der Polis war I-II als *schlimmster* Fall von Unglück dargestellt worden: ἐπεὶ εἴ τις τοιαύτης ἐξουσίας ἐπιλαβόμενος μηδέν ποτε ἐθέλοι ἀδικῆσαι μηδὲ ἅψαιτο τῶν ἀλλοτρίων, ἀθλιώτατος μὲν ἂν δόξειεν (360D2 f.; vgl. C6; »Denn wer im Besitze einer solchen Freiheit sich jedes Unrechtes enthalten und fremdes Gut nicht antasten wollte, den würde jeder, der es merkte, im Stillen für höchst unglücklich und töricht halten«, Apelt). Wenn man diese Worte auf Sokrates' Vorschriften zu den Wächtern (415E ff.) bezieht und dazu berücksichtigt, daß die Wächter die Macht in der Polis innehaben (416B2; 466C1), so wird deutlich, daß von einem Thrasymachos aus gesehen Sokrates den Wächtern Unmögliches zumutet: ihr freiwilliger Verzicht auf eine einzigartige Chance zum πλεονεκτεῖν—und damit zur Eudämonie—bedeutet, daß sie sich freiwillig in das größte Unglück stürzen.[42]

Das, was das μὴ ἀδικεῖν der Wächter in den Augen eines Thrasymachos (und der »Vielen«) zum schlimmsten Unglück machen würde, u.z. daß die Wächter eine sonst nur Tyrannen gebotene Gelegenheit zum πλεονεκτεῖν unbenutzt lassen, wird von Adeimantos im Einwand hervorgehoben: καὶ ταῦτα δι' ἑαυτούς, ὧν ἔστι μὲν ἡ πόλις τῇ ἀληθείᾳ (419A3-4; »und zwar durch ihre eigene Schuld; denn ihnen gehört ja doch recht eigentlich die Stadt«, Apelt). Obwohl Sokrates sich seit 375B (zuletzt 415E-417B) darum bemüht hat, die Polis nicht zum Eigentum der Wächter werden zu lassen, wird dennoch im Einwand als die *Wahrheit* der politischen Verhältnisse behauptet, die Polis gehöre den Wächtern.[43] Hinter dieser Behauptung steht die I-II geführte Diskussion über die *wahre Herrschaft* (*unten*, 4.2.2.1.4). Glaukon hatte an der Geschichte des Hirten Gyges gezeigt, daß jeder Mensch, gerecht oder ungerecht, die Macht im Staat im eigenen Interesse benutzt, wenn er dazu ohne Gefahr die Gelegenheit hat (359B6 ff.). Auf der Ebene der allgemeinen Erfahrung, auf der die Gyges-Geschichte spielt, scheint Adeimantos' Einwand, in Wahrheit sei die Polis doch das Eigentum der Wächter, zutreffend.[44]

An die unmittelbar vorhergehenden Vorschriften des Sokrates knüpft Adeimantos an, wenn er darauf hinweist, daß »schöne und große Häuser« (οἰκίας καλὰς καὶ μεγάλας, 419A5-6; vgl. οἰκήσεις ... χρηματιστικάς, 415E8-9), Gold und Silber (419A8; vgl. 416E4 ff.) und Äcker (419A5; vgl. 417A6, 7) den Wächtern vorenthalten werden. An die Reden des Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos (I-II) erinnert sein Einwand, insofern die jetzt genannten »Güter« zum Teil schon damals als Zeichen von Eudämonie verstanden worden waren.[45] An die Techne-Analyse (I) knüpft Adeimantos an, wenn er seine Kritik mit den Worten zusammenfaßt, die Wächter hätten nichts von dem, was andere Herrscher[46] haben, sondern säßen da wie ἐπίκουροι μισθωτοί ... οὐδὲν ἄλλο ἢ φρουροῦντες (419A10-420A1; »Wie bezahlte Hilfstruppen ..., lediglich zum Wach-

dienst bestimmt«). Mit Hilfe des Begriffes »Lohn«/ μισθός wird Sokrates die im Einwand enthaltene Kritik noch steigern (420A2-7), womit er wohl vor allem zu verstehen gibt, daß diese Kritik nicht zur Folgerung führen muß, daß das Leben der Wächter zwar gerecht, jedoch ohne Eudämonie sei, sodaß man schließlich nur Thrasymachos Recht geben könne.

Zunächst übernimmt Sokrates Adeimantos' Kritik, führt sie sogar weiter: die Folgen seiner Vorschriften seien noch schlimmer für die Eudämonie der Wächter als Adeimantos dargestellt habe (Ναί, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ταῦτά γε ἐπισίτιοι καὶ οὐδὲ μισθὸν πρὸς τοῖς σιτίοις λαμβάνοντες, 420A1-2; »Ja, und noch dazu gegen bloße Kost und ohne zu dieser noch Lohn zu empfangen«, Apelt). Er weist darauf hin, daß man die Wächter sogar mit jenem Namen (ἐπίκουροι μισθωτοί, 419A10; »bezahlte Hilfstruppen«, Apelt) nicht bezeichnen kann, der für Adeimantos schon Zeichen ihres Unglücks ist, da die Wächter nicht den üblichen »Lohn« (in Geld) erhalten, sondern nur eine Belohnung in der Form von Nahrung, Kleidung usw. (420A2-3; vgl. 416D-E). Zusätzlich zu den schon von Adeimantos genannten Zeichen des Unglücks der Wächter nennt Sokrates weitere, ähnliche Folgen seiner Vorschriften.[47] Indem er so zeigt, Adeimantos' Darstellung noch erweitern zu können, legt er nahe, daß diese Kritik seines Erachtens keine relevanten Argumente für die These des Unglücks der (gerechten) Wächter enthält.

Sokrates deutet an dieser Stelle des Gesprächs nur an, weshalb er Adeimantos' Kritik ohne Gefahr für die eigene Position steigern kann: jene Güter, deren durch die Vorschriften von 415E-417B bedingtes Fehlen Adeimantos als Zeichen des Unglücks der Wächter betrachtet, gelten Sokrates als Zeichen *nur scheinbarer* Eudämonie (οἱ εὐδαίμονες **δοκοῦντες εἶναι**, 420A6; »die, welche man für glücklich hält«, Apelt; vgl. 406C7). Es ist wohl im Vertrauen darauf, den Scheincharakter dieser Eudämonie beweisen zu können, daß Sokrates zu seiner Steigerung von Adeimantos' Kritik bemerkt, man könne eine solche Kritik fast beliebig erweitern (ταῦτα καὶ ἄλλα τοιαῦτα συχνὰ τῆς κατηγορίας ἀπολείπεις, 420A6-7; »Diese und viele andere dergleichen Beschuldigungen hättest du deiner Anklage noch hinzufügen können«, Apelt). Der *Schein*charakter dieser Eudämonie wird sich als von großer politischer Bedeutung erweisen; um ihn zu beweisen, müßte Sokrates schon jetzt seinen Begriff der wahren, durch Philosophie vermittelten, Eudämonie entwickeln; da das jedoch in dieser Phase des Gesprächs, weit vor der dritten »Welle« (*unten*, 6.4), unmöglich ist,[48] verfolgt er jetzt nicht den Gegensatz von scheinbarer und wahrer Eudämonie, sondern widerlegt Adeimantos' Kritik auf einem anderen Weg, indem er nämlich darauf hinweist, daß die Eudämonie der Wächter aus *methodischen* Gründen der Eudämonie der Polis untergeordnet

werden soll (*unten*, 4.2.1.2.1). Daß diese methodisch bedingte Unterordnung der Eudämonie der Wächter unter jene der Polis insgesamt jedoch nicht bedeuten muß, daß die Wächter *un*glücklich werden—wie Adeimantos' Einwand nahelegt und Sokrates anfänglich, durch seine Steigerung der Kritik, zu bestätigen scheint—, geht aus seinen Worten hervor, er würde sich nicht wundern, wenn die Wächter trotz dieser Unterordnung immer noch sehr glücklich sind (θαυμαστὸν μὲν ἂν οὐδὲν εἴη εἰ καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν, 420B4-5; »Daß es durchaus kein Wunder wäre, wenn auch diese sich so am glücklichsten fühlten«, Apelt);[49] aus diesen Worten darf man wohl schließen, daß er nicht allein den üblichen, von Adeimantos vorausgesetzten, Begriff von Eudämonie kritisieren, sondern auch einen anderen, für die Wächter relevanten, Begriff von Eudämonie entwickeln wird (*unten*, 4.2.2.2.1).

4.2.1.2.1 Vorrang der Eudämonie der Polis vor jener der Teile der Polis; methodische Begründung

Adeimantos' Kritik an der Eudämonie der Wächter und Sokrates' Steigerung dieser Kritik könnten als Unterstützung der These des Thrasymachos verstanden werden, die Ungerechtigkeit der Herrscher—und nicht etwa eine als ἀπέχεσθαι ἀλλήλων (352C3; »die Finger von einander lassen«) verstandene Gerechtigkeit—sei der geeignete Weg zur Eudämonie (*unten*, 4.2.2.1.4.1). Daß Sokrates meint, den Einwand widerlegen zu können, wurde rhetorisch durch seine Steigerung der Kritik des Adeimantos und inhaltlich dadurch angedeutet, daß er den von Adeimantos vorausgesetzen Begriff von Eudämonie für zweifelhaft erklärte. Die Widerlegung von Adeimantos' Kritik geschieht zunächst dadurch, daß er die Funktion der 415E-417B gegebenen Vorschriften im Rahmen des im *Staat* geführten Gesprächs darstellt.[50] Die Einordnung dieser Vorschriften findet dadurch statt, daß Sokrates an die Notwendigkeit erinnert, die—wie auch immer zu verstehende—Eudämonie-der-Wächter der Eudämonie-der-Polis unterzuordnen. Dabei stellt sich von neuem heraus, daß die traditionell verstandene, auf »Güter« bezogene, Eudämonie der Wächter von Sokrates aus *politischen* Gründen eingeschränkt worden war (*unten*, 4.2.1.2.2). Die anscheinend nur der Fortsetzung des Hauptgesprächs dienende methodisch bedingte Unterordnung der Eudämonie-der-Wächter unter die Eudämonie-der-Polis hat ihrerseits ihren Grund in Sokrates' Begriff von »Polis«.

Sokrates erinnert an die Absicht, eine glückliche (εὐδαίμων) Polis (420B7-8) zu gründen, damit in ihr die Gerechtigkeit ausgemacht werden kann (B8-9); auch erinnert er daran, daß diese Gründung in einem weiteren Rahmen geschieht, der auch die Bestimmung der Ungerechtig-

keit einer Polis ermöglichen soll (B9-C1; C4). Dadurch wird deutlich, daß es immer noch um die Fortsetzung des 369B5 begonnenen Versuches geht, auf dem Weg der Gerechtigkeit der Polis die Gerechtigkeit des Menschen zu bestimmen. Dieser Versuch war die Folge nicht allein von Sokrates' Selbstkritik, am Ende von I, sondern besonders auch der von Glaukon und Adeimantos gestellten Forderung, Sokrates sollte doch nachweisen, daß nicht Ungerechtigkeit (besonders in ihren extremen Formen), sondern Gerechtigkeit der Weg zur Eudämonie sei (358B1-367E5). Da die Polis in diesem Versuch als das Größere verstanden wird, das die Suche der Gerechtigkeit beim Menschen, als dem Kleineren, erleichtern soll, scheint Adeimantos' Frage nach der Eudämonie nur eines Teiles der Polis von Sokrates mit Recht abgelehnt zu werden als für die eigentliche Frage nicht relevant: im Rahmen der großen Untersuchung interessiert zunächst allein die Eudämonie der *Polis* .

Daß Sokrates dennoch auf die Eudämonie der Wächter eingeht (420C4 ff.), hat folgenden Grund: wenn er von »Eudämonie der Polis« spricht, der jene der Wächter untergeordnet werden soll, benutzt er einen nicht gängigen Begriff von »Polis«; für diesen besonderen Begriff von »Polis« ist die Eudämonie der Wächter—und allein die der Wächter—von großer Bedeutung. Die für die Fortsetzung des Gesprächs anscheinend allein relevante Eudämonie (und Gerechtigkeit) der *Polis* setzt, so wie Sokrates »Polis« versteht, einen durch politische Theorie bestimmten neuen Begriff von »Polis« voraus, in dem die Eudämonie gerade der *Wächter* ein Instrument von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Sokrates' zunächst *methodisch* bedingte Begründung der Unterordnung der Eudämonie der Wächter unter jene der Polis läßt sich folgendermaßen wiedergeben: Wer »Eudämonie der Polis« sagt, meint Anderes als die Eudämonie der je einzelnen Teile der Polis (420B6-8; C1-4); wer die Eudämonie dieser einzelnen Teile nicht das Ergebnis einer vorhergehenden Eudämonie der Polis (als Ganzheit) sein lassen will, *sagt* zwar »Polis«, meint jedoch Anderes (421A8-B3).[51] Eine solche, unmittelbar vorhandene, nicht erst aus der Eudämonie der Polis hervorgehende, Eudämonie der einzelnen Teile der Polis wäre für Sokrates im Fall der Nichtwächter akzeptabel, denn für die Polis (in *Sokrates'* Sinne) ungefährlich (A4-5); dagegen hält er die ohne die Vermittlung der Polis entstehende Eudämonie eines Teiles im Fall der Wächter (und allein in ihrem Fall) für eine politische Katastrophe (A5-8), hebt sie doch die Polis (in Sokrates' Sinne) auf (B2; *unten*, 4.2.3); damit verschwände übrigens auch die Möglichkeit, auf diesem Weg die Gerechtigkeit des Menschen zu finden und die Hauptfrage zu beantworten.

Die Eudämonie der Polis (»Polis« in Sokrates' Sinne) setzt somit voraus, daß die Eudämonie gerade der Wächter ihr untergeordnet wird;

damit zeigt sich die von Adeimantos kritisierte Einschränkung der (traditionell verstandenen) Eudämonie der Wächter ein notwendiges Mittel zur Eudämonie der Polis. Die Eudämonie der Polis ist für Sokrates das Mittel, die Gerechtigkeit der Polis zu finden (420B8). Diese Eudämonie erwartet er nur in einer Polis zu finden, die seinem besonderen Begriff von »Polis« entspricht (421A7-8; *unten*, 4.2.2.2.1).[52] Die Einrichtung gerade einer εὐδαίμων πόλις erfordert, daß die Eudämonie der *Teile* dieser Polis, *sofern* politisch relevant, der Eudämonie des *Ganzen* untergeordnet wird. Da *allein* die (traditionell verstandene) Eudämonie der Wächter für die Polis (in Sokrates' Sinne) relevant ist, ist allein diese von Sokrates 415E9 ff. eingeschränkt worden.[53] Sokrates gibt demnach dadurch eine erste Widerlegung von Adeimantos' Einwand, daß er seine Vorschriften 415E9 ff. in das Ganze des Gesprächs einordnet, in dem es letztlich um den Beweis der Eudämonie des Gerechten geht. Mit dieser Einordnung scheint Sokrates die Ebene des *politischen* Denkens, auf der seit der Darstellung der ἀναγκαῖα πόλις (369B5 ff.) gesprochen worden war, zu verlassen; indem er jedoch einen schon durch seine politische Theorie bedingten Begriff von »Polis« benutzt, findet die methodisch verteidigte Unterordnung doch wieder ihre eigene Begründung in der politischen Theorie.

4.2.1.2.2 Vorrang der Eudämonie der Polis vor jener der Teile der Polis; politische Begründung

Wir sahen, daß Sokrates sich gegen den Einwand unzureichender Eudämonie der Wächter mit zwei Argumenten verteidigt: 1) das, was im Einwand unter »Eudämonie« verstanden wird, ist nicht die wahre Eudämonie; die wahre Eudämonie, deren Charakter hier noch offen bleibt (*unten*, 4.2.2.2.1), wäre mit den Vorschriften von 415E9 ff. vereinbar (420B4-5); 2) die Eudämonie, ob nun traditionell oder sokratisch verstanden, der Wächter interessiert nicht besonders, da es darum geht, durch die Eudämonie der Polis eine Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit der Polis—und dann auch des Menschen—zu bekommen; bei einer solchen Fragestellung scheint die Eudämonie der Wächter, als nur eines Teiles der Polis, jener des Ganzen untergeordnet werden zu müssen.

Das zweite dieser Argumente wird zweimal formuliert (420B3-420C4 und 421B3-C6); bei der zweiten Formulierung kommt ein politisch zu verstehendes Argument hinzu (ὅτι ἄριστοι δημιουργοὶ τοῦ ἑαυτῶν ἔργου, 421C1-2; »daß sie nur so trefflich als möglich ihr eigenes Werk verrichten«, Schl.), das 420C4-421B3, zwischen der ersten und der zweiten Formulierung, vorbereitet wird. Dieses C1-2 hinzukommende Argument schließt an Sokrates' politische Begründung der Vorschriften 415E9 ff.

an: es komme darauf an, daß die Wächter »wahrlich Wächter« (421A8) sind, m.a.W.: nicht aus Hunden zu Wölfen werden (416A6-7; vgl. C7); würde man dagegen die (traditionell verstandene) Eudämonie der Wächter größer machen (als Sokrates es 415E9 ff. getan hat), so würden die Wächter, indem sie aufhörten, wirklich Wächter zu sein (421A5), die Polis zerstören (421A6; vgl. κακούργους τῆς πόλεως, 421B1; τοῖς προβάτοις κακουργεῖν, 416A6). Auf Sokrates' erstes Argument gegen Adeimantos' Einwand werden wir 4.2.2.2 näher eingehen. Hier dagegen werden wir zuerst die erste Version des zweiten Argumentes, dann seine politische Ergänzung, schließlich seine, gleichzeitig methodisch und politisch gemeinte, zweite Version behandeln.

Zunächst erläutert Sokrates sein Vorgehen hinsichtlich der Eudämonie der Wächter mit einem Vergleich: wer eine Statue bemalt, wird das Schönste an ihr, die Augen (die Wächter als »Augen der Polis«), nicht mit der schönsten Farbe (Purpur) bemalen, sondern mit Schwarz (420C4-8).[54] Wer die Benutzung gerade dieser Farbe kritisiert, kann die Antwort erwarten, man sollte die Augen nicht dermaßen schön machen, daß sie nicht mehr als Augen aussehen (D2-3); vielmehr sollte man den Augen, wie den anderen Körperteilen auch (D3), im Hinblick auf ihren Beitrag zum Ganzen (D4-5) das Angemessene (τὰ προσήκοντα, D4) geben. Diesen Vergleich wendet Sokrates auf die Lage der Wächter an, insofern man ihnen nicht eine solche Eudämonie geben sollte, daß sie dadurch alles andere eher als Wächter würden (ἢ ἐκείνους πᾶν μᾶλλον ἀπεργάσεται ἢ φύλακας, D6-E1). Diesen Gedanken fand man zuletzt 416C7 und 417A7 f., er war jedoch in nuce schon in der Diskussion mit Thrasymachos vorhanden (345C; *unten*, 4.2.2.1.4).

Politisch wichtig wird anschließend der Gedanke, daß die Augen, wenn allzu schön gefärbt, aufhören, wie Augen auszusehen (420D2-3): Sokrates arbeitet diesen Gedanken dahingehend aus, daß es für die Polis ungefährlich ist, wenn die anderen Teile der Polis aufhören, das zu sein, was sie zu sein scheinen (421A2-5), daß es jedoch im Fall der Wächter das Ende der Polis—in jener besonderen Bedeutung, die dieser Begriff für Sokrates hat; 4.2.2.2.1—bedeutet, wenn die Wächter nicht mehr wirklich Wächter sind (421A5-B3). Diese politische Interpretation wird von Sokrates zunächst noch nicht geleistet: 420D wird nicht unterschieden zwischen der unangemessenen Farbe von *Augen* oder aber von *anderen* Körperteilen (vgl. μηδ' αὖ τἄλλα μέρη, D3); bei diesem Vergleich der Polis mit einer Statue heißt es (noch) nicht, die Statue wäre allein dann keine mehr, wenn die Augen nicht mehr als Augen aussehen sollten.

Vor diesem Hintergrund der *Gleich*wertigkeit der Körperteile wird zunächst der Gedanke ausgearbeitet, daß die (traditionell verstandene) Eudämonie auch im Fall der Nichtwächter die Identität der Technitai

antastet (420E1 ff.). Im Anschluß an traditionelle Vorstellungen von Eudämonie[55] stellt Sokrates dar, wie man Eudämonie unmittelbar, ohne die Vermittlung der Eudämonie der *Polis*, gewähren könnte (420E1 ff.). Seine Kritik an einer solchen Eudämonie der Nichtwächter (der Bauer sei dann kein Bauer, der Töpfer kein Töpfer mehr; 420E8-421A2) entspricht formell seiner Behauptung, die Wächter wären keine Wächter mehr, wenn man ihnen die Eudämonie geben würde, die in Adeimantos' Einwand gefordert wurde (421A5 f.). Deshalb *scheint* die These richtig, daß Sokrates für sein Verbot der Eudämonie der Wächter auf die Arbeitsteilung als allgemeines Prinzip der bisher eingerichteten Polis zurückgreift.[56] Da die ἀγαθὴ πόλις gerade im Hinblick auf die Qualität der Produkte (*oben*, Kap. 2) als arbeitsteilig eingerichtet worden war und da die, ob nun Nichtwächtern oder Wächtern gewährte, traditionell verstandene Eudämonie die Qualität der Produkte antastet, drängt sich der Schluß auf, daß die Eudämonie Wächtern und Nichtwächtern aus dem *gleichen* Grund (Gefährdung der Qualität der Produkte) nicht gewährt werden kann. Das Bemerkenswerte ist nun, daß Sokrates, unmittelbar nach der ersten Version seines methodisch gemeinten zweiten Argumentes, die Eudämonie der Wächter nicht unter Hinweis auf die Nichtwächter verbietet, denen die Eudämonie ja auch nicht gewährt werden könne, sondern vielmehr deutlich macht, daß die Eudämonie den Nichtwächtern—wenn auch ihnen allein—allenfalls gewährt werden kann: im Fall der Nichtwächter hält Sokrates diese Eudämonie zwar für unerwünscht, jedoch für akzeptabel, *da sie ohne Gefahr für die Polis ist* (πόλει οὐδὲν δεινόν, 421A4-5).[57]

Den Übergang von der ersten Version des methodischen Argumentes zu seiner politischen Ergänzung findet man 421A2 ff., wenn deutlich wird, daß die Parallele von Augen und »anderen Körperteilen« (420D3) einer- und Wächtern und Nichtwächtern andererseits eine Grenze hat: im Fall der Wächter sei es für die Polis—und damit für die Frage nach der Gerechtigkeit—verhängnisvoll, wenn Handwerker nur noch *scheinen*, was sie zu sein vorgeben: φύλακες δὲ νόμων τε καὶ πόλεως μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες ὁρᾷς δὴ ὅτι πᾶσαν ἄρδην πόλιν ἀπολλύασιν (421A5-6; »Aber die Hüter der Gesetze und der Stadt, wenn die es nicht sind, sondern nur scheinen: so siehst du wohl, wie sie uns die ganze Stadt von Grund aus verderben«, Schl.); die Wächter seien es auch, die als *einzige* durch ihr Verhalten darüber entscheiden, ob die Polis glücklich werde: καὶ αὖ τοῦ εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν μονοὶ τὸν καιρὸν ἔχουσιν (A7-8).[58]

Den Schlüssel zum Verständnis der zentralen politischen Bedeutung von (traditionell verstandener) Eudämonie[59] *allein* der Wächter findet man in dem schwierigen Satz 421A8-B3,[60] in dem Sokrates' Absicht mit jener des von Adeimantos vertretenen Kritikers (421B1; vgl. 419A2) ver-

glichen wird. Sokrates' Absicht ist es, die Wächter »wirklich zu Wächtern« zu machen (421A8), was damit synonym sein dürfte, der Polis unbedingt keinen Schaden zuzufügen (ἥκιστα κακούργους τῆς πόλεως, 421B1); diese Absicht war schon 416A2 ff. der Hintergrund der Vorschriften zur Trennung von Wächtern und Chrematisten. Gegenüber dieser Absicht steht die in Adeimantos' Einwand sich äußernde, die Wächter zu Landwirten zu machen (421B2; vgl. 419A5), welche Entwicklung jedoch 417A7 ff. als die unbedingt zu vermeidende größte Gefährdung von Polis und Wächtern erkannt worden war, die Polis und Wächter an den Rand des Unterganges bringen würde (B5-6).[61] Wegen dieser Bedeutung des Überganges von *wirklichen* Wächtern zu Landwirten für das Fortbestehen der Polis kann Sokrates 421B sagen, das materiell glückliche Leben solcher, zu Landwirten gewordenen, »Wächter« finde nicht mehr in einer Polis statt, sondern ὥσπερ ἐν πανηγύρει (B2; »gleichsam auf einem allgemeinen Volksfeste«, Schl.). Während die in Sokrates' Vorschriften (415E ff.) intendierte Folge ist, daß die Polis wirklich Polis in Sokrates' Sinne bleibt, indem die Wächter wirklich Wächter bleiben, wäre die Folge der im Einwand geforderten (traditionell verstandenen) Eudämonie der Wächter, daß die Polis (in *Sokrates'* Sinne)[62] verloren ginge, und damit die Möglichkeit, die Gerechtigkeit-der-Polis auszumachen; das hätte zur Folge, daß die bisher versuchte Konstruktion der ἀγαθὴ πόλις für die Frage nach der Eudämonie des Gerechten unbrauchbar wäre.

Nach dieser Ergänzung des methodischen Argumentes mit einem der politischen Theorie zugehörigen formuliert Sokrates 421B3 ff. wiederum die Wahl, vor der man steht: entweder versucht man, im Sinne der Kritik des Adeimantos, die Wächter möglichst glücklich zu machen, oder aber man bemüht sich (mit Sokrates) darum, Eudämonie in der Polis insgesamt entstehen zu lassen. Diese Möglichkeiten werden jetzt so formuliert, nachdem deutlich geworden ist, daß die (begrifflich noch nicht explizierte; *unten*, 4.2.2.2.1) Eudämonie der Polis deshalb erfordert, daß die (traditionell verstandene) Eudämonie der Wächter der Eudämonie der Polis untergeordnet wird, weil die (traditionell verstandene) Eudämonie der Wächter die Eudämonie der Polis zerstören würde (421A5-6; vgl. 471B5-6). Nachdem die Notwendigkeit dieser Unterordnung aufgrund der besonderen Bedeutung *ausschließlich* der Wächter für die Polis deutlich geworden ist, werden die Wächter wieder mit den Nichtwächtern »gleichgeschaltet«: zwar soll man die Wächter und ihre Helfer »nötigen und überreden«, das eigene Werk möglichst gut zu verrichten (ὅτι ἄριστοι δημιουργοὶ τοῦ ἑαυτῶν ἔργου, 421C1-2), jedoch soll man das auch im Fall der Nichtwächter tun (καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὡσαύτως, 421C2-

3). Diese »Gleichschaltung« hat an dieser Stelle wohl zunächst die Funktion, den Übergang von den Vorschriften zu den Wächtern zur Vorschrift zur Lage der Chrematisten (421C8-422A4; *unten*, 4.3) zu erleichtern.[63] Es stellt sich aber auch die Frage, aus welchem Grund die zweifellos gegebene Ausnahmeposition der Wächter in der Polis (*unten*, 4.2.3) hinter einer solchen »Gleichschaltung« mit den Chrematisten verborgen werden soll.[64] Die Antwort dürfte lauten, daß eine Betonung der Ausnahmeposition der Wächter bei oberflächlicher Betrachtung jene Entzweiung in die Polis hereinbringen würde, die durch die Konstruktion einer εὐδαίμων πόλις gerade verhindert werden soll (*unten*, 4.2.3; 4.4).

4.2.2 Die Eudämonie-Diskussion 419A-421C als Kommentar zur Trennung von Wächtern und Chrematisten; ihr Zusammenhang mit der Hauptfrage des Staat

Wir haben *oben* (4.2.1) angedeutet, daß die durch Adeimantos' Einwand bewirkte Diskussion (419A1-421C7) ihren Sinn besonders darin hat, daß Sokrates' Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter (415E9-417B9) auf die I-II (bis 368C7) geführte Eudämonie-Diskussion bezogen werden. An einem Zusammenhang von Herrschaft und Eudämonie, nach dem Adeimantos am Anfang von IV fragt, besteht I-II kein Zweifel, weder für Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos, noch, wenn auch in einem anderen Sinn, für Sokrates. Daß sich das Verhältnis von Eudämonie und Herrschaft für Thrasymachos einer- und Sokrates andererseits jedoch ganz verschieden gestaltet, verursacht dort die Untersuchung nach dem »Gerechten selbst«.

Da Adeimantos im Einwand die Frage nach der Eudämonie der Herrscher stellt anläßlich der 415E9 ff. zur Lösung eines *politischen* Problems gegebenen Vorschriften zur Lage der Wächter, wird es nützlich sein, nach den politischen Folgen dieser Eudämonie der Wächter eigens zu fragen (*unten*, 4.2.2.2); da Adeimantos den traditionellen, *Staat* I-II von Thrasymachos, Glaukon und ihm selbst vorausgesetzten Begriff von Eudämonie benutzt, während Sokrates' 420A2 ff. angedeutete Kritik an der traditionellen[65] Vorstellung von Eudämonie gleichfalls schon in I-II anklingt, gehen wir zuerst auf das I-II geführte Gespräch zum Verhältnis von Eudämonie und Herrschaft ein (4.2.2.1). Wir werden uns bei dieser Darstellung auf jene Aspekte beschränken, die für die politische Theorie des *Staat* und, besonders, für die in vorliegender Arbeit interessierende Thematik relevant sind.

4.2.2.1 Eudämonie und Herrschaft in Staat I-II

4.2.2.1.1 Eudämonie als höchstes Gut

Aus den Worten, mit denen Sokrates *Staat* I abschließt (354A12-C3), geht hervor, daß er das bisher geführte Gespräch auf die Beantwortung der Frage bezieht, auf welchem Weg—und zwar der Gerechtigkeit oder aber der Ungerechtigkeit—Eudämonie vom Menschen erreicht werden kann; die Frage nach der *Eudämonie* des Gerechten (Sokrates' These) oder aber des Ungerechten (besonders des Tyrannen, als Ungerechtesten; Thrasymachos' These)[66] erscheint hier als die eigentlich interessierende, zu deren Beantwortung freilich, nach Sokrates' Meinung, vorher die Frage beantwortet werden soll, was »das Gerechte (selbst)« sei: ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὅ ἐστιν, σχολῇ εἴσομαι ... πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων (354C1-3; »Denn so lange ich nicht weiß, was das Gerechte ist, werde ich schwerlich zu einem Wissen darüber gelangen, ... ob der, dem es innewohnt, glücklich ist oder nicht«, Apelt). Daß die Gerechtigkeit Sokrates vor allem als Mittel zur Eudämonie interessiert, wird bei der Wiederaufnahme des Gesprächs, am Anfang von II, durch seine Worte bestätigt, das Gerechte gehöre zu jener »schönsten« Klasse von Gütern, die ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι (358A1-3; »was ... von jedem geliebt werden muß, der glücklich werden will«, Apelt; vgl. 365D1-2).[67]

Die zentrale Stellung der Eudämonie im I-II geführten Gespräch über δικαιοσύνη ist erkennbar, wenn Adeimantos die Lage des jungen Menschen darstellt, der, mit untauglichen Argumenten für δικαιοσύνη (362E5-363E4), mit schamlosen Argumenten[68] für ἀδικία (363E5-365A3) konfrontiert, entscheiden soll, wie er nach der Eudämonie streben soll (365D1-2; vgl. A8-B1). Das vorhergegangene Gespräch zur Gerechtigkeit wird von Adeimantos ausschließlich auf das Ziel der Eudämonie bezogen: ἀλλ' ὅμως, εἰ μέλλομεν εὐδαιμονήσειν, ταύτῃ ἰτέον (365D1-2; »Gleichwohl müssen wir, wenn wir glücklich werden wollen, diesen Weg einschlagen«, Apelt). Wie vorher bei Sokrates (358A2-3) ist die Eudämonie hier der Zweck, zu dem Gerechtigkeit, in Glaukons und Adeimantos' Darstellung (361A-B; 365C-D), bestenfalls ein Mittel ist; ob freilich Gerechtigkeit das einzige Mittel zur Eudämonie ist (Sokrates' Überzeugung; *unten*, 4.2.2.1.3.2) oder aber nur unter Umständen ein Mittel und auch dann noch meistens ein schlechteres als Ungerechtigkeit (wie dargestellt von Glaukon und Adeimantos; *unten*, 4.2.2.1.3.2), hängt *auch*[69] davon ab, *wie* »Eudämonie« und »Gerechtigkeit « verstanden werden sollen.

Die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit

(bzw. Ungerechtigkeit) und Eudämonie wurde zunächst dadurch erschwert, daß die Menschen in Sachen Gerechtigkeit nicht sagen, was sie wirklich denken (360D5-7; vgl. 344C3-4); wie wenig die Menschen in Wahrheit von der Gerechtigkeit halten, spricht Glaukon aus: sie verhalten sich allein dem *Lohn* zuliebe gerecht, den sie dadurch zu erwerben hoffen, daß sie bei den anderen den Ruf der Gerechtigkeit haben (μισθῶν θ' ἕνεκα καὶ εὐδοκιμήσεων διὰ δόξαν ἐπιτηδευτέον, 358A5-6; »des Lohnes wegen und um in den Augen der Welt gut dazustehen«, Apelt). Die geringe Bedeutung der Gerechtigkeit für die Eudämonie wird bei Adeimantos noch klarer: für die Eudämonie, als Lohn der Gerechtigkeit, sei nicht das gerechte Handeln selbst von Gewicht, sondern der *Eindruck* von Gerechtigkeit, den man auf Andere mache: τὸ δοκεῖν ... κύριον εὐδαιμονίας (365C1-2; »der Schein ist Herr über das Glück«, Apelt). Dieser Eindruck von Gerechtigkeit erweist sich als nur ein zusätzliches Mittel zur Steigerung jener Eudämonie, die man vorzugsweise durch Ungerechtigkeit erreicht: ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρεσκευασμένῳ θεσπέσιος βίος λέγεται (365B6-7; »bin ich aber ungerecht und weiß mir nur den Schein der Gerechtigkeit zu verschaffen, so wird mir ein göttliches Leben verheißen«, Schl.).

Daß die von Glaukon und Adeimantos dargestellte übliche Einschätzung der Bedeutung der Gerechtigkeit (bzw. Ungerechtigkeit) für die Eudämonie nur widerlegbar ist, wenn Sokrates nachweisen kann, daß hier ein falsches Verständnis von »Eudämonie« vorausgesetzt wird, geht daraus hervor, daß er im Laufe des *Staat* das traditionelle Eudämonie-Verständnis kritisieren und ein neues entwickeln wird (*unten*, 4.2.2.1.3.2); da er diese neue, auch für die Polis folgenreiche, Vorstellung von Eudämonie in Abhebung von der traditionellen entwickelt, werden wir zuerst (4.2.2.1.2) dieses traditionelle Verständnis (sofern expliziert von Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos) und anschließend (4.2.2.1.3), sofern aufgrund von I-II möglich, die von Sokrates als richtig betrachtete Vorstellung darstellen. Es muß jedoch betont werden, daß Sokrates am Ende des *Staat* über seine *neue* Bestimmung von Eudämonie hinaus dazu übergeht, die größere Eudämonie des Gerechten als des Ungerechten auch auf der Grundlage der *traditionell* verstandenen Eudämonie darzustellen (*unten*, 4.2.2.1.3.2, S. 119).

4.2.2.1.2 Eudämonie, traditionell verstanden: Ungerechtigkeit, Pleonexie, Tyrannis und Eudämonie

Das Gespräch zwischen Sokrates und Kephalos (328C5 ff.) zeigt, daß für die meisten Menschen (329A4; vgl. E1-2) die Befriedigung der Wünsche περί τε τἀφροδίσια καὶ περὶ πότους τε καὶ εὐωχίας (329A5-6; »Genüße der

Liebe, der Gelage und Schmausereien«, Apelt) dermaßen dafür entscheidend ist, ob sie ihr Leben als εὖ ζῆν (329A8; »wohl leben«) erfahren, daß sie, wenn sie im Alter auf die Befriedigung dieser Wünsche verzichten müssen, ihr Leben sogar nicht mehr als Leben erfahren: τότε μὲν εὖ ζῶντες, νῦν δὲ οὐδὲ ζῶντες (329A8; »die damals ein fröhliches Leben führten, jetzt aber ... gar keines«, Apelt). Weit davon entfernt scheint Glaukons und Adeimantos' Vorstellung von Eudämonie, hängt diese doch für sie an erster Stelle mit Herrschaft zusammen und mit der Möglichkeit, seine soziale Position zu verbessern (ἄρχειν ἐν τῇ πόλει ... γαμεῖν ὁπόθεν ἂν βούληται u. dgl., 362B2-3; »Daß er in der Stadt zu den Regierenden gehört, daß er heiratet, aus welchem Haus er will«, Apelt; ἀρχαί τε καὶ γάμοι, 363A3; vgl. 360B1-2). Der Zusammenhang dieser Vorstellung von Eudämonie mit der von Kephalos erwähnten, die die »Vielen« vom εὖ ζῆν haben, wird bei Thrasymachos erkennbar: die Menschen, die, wenn man Kephalos glauben darf (329A), eine ziemlich bescheidene, unpolitische[70] Vorstellung vom εὖ ζῆν haben, bewundern gleichzeitig jene Männer, die sich große Macht erworben haben, um diese dann im eigenen Interesse zu mißbrauchen; die Tyrannen, die nicht nur die Güter ihrer Untertanen, sondern auch die Untertanen selbst zu ihrem Eigentum gemacht haben, werden laut Thrasymachos von allen Menschen εὐδαίμονες καὶ μακάριοι (344B7; »'Glückselige' und 'gottbegnadete'«, Apelt) genannt. Es stellt sich die Frage, wie sich diese drei Vorstellungen von Eudämonie—die »Vielen«: εὖ ζῆν, bezogen auf die Befriedigung elementarer Begierden, aber letztlich auch auf Tyrannis; Thrasymachos: Tyrannis; Glaukon und Adeimantos: Herrschaft und prestigebringende Beziehungen—zu einander verhalten.

Thrasymachos versteht Eudämonie als bewirkt durch Pleonexie (344A1-5; »Übervorteilung«), die für ihn synonym ist mit Ungerechtigkeit;[71] der Gerechte habe überall weniger als der Ungerechte (343D1-E7; bes. D2-3); bei jenem Ungerechten, der das vollkommene Unrecht getan habe, finde man die größte Eudämonie (344A3-7). Für Thrasymachos gibt es folgenden Zusammenhang: 1) Ungerechtigkeit ist synonym mit Pleonexie; 2) Folge dieser Pleonexie, wenn sie unentdeckt (und folglich unbestraft) bleibt, ist ein Schritt in die Richtung der Eudämonie (vgl. 348D6-9); 3) die Eudämonie wird von demjenigen erreicht, der zur Pleonexie im großen Stil (vgl. 344A1 f.) fähig ist, dem Tyrannen (344C2-3).[72] Daß die Menschen das als Übervorteilen (πλεονεκτεῖν) verstandene Unrechttun (ἀδικεῖν) verurteilen (344B2-5), während sie es gleichzeitig für den Weg zur Eudämonie halten (B7), erklärt er damit, daß die Menschen Angst davor haben, Unrecht zu *leiden* (C2-3).

Bei der allgemein anerkannten Eudämonie der »vollendet Ungerechten« (344A4; C2; 6; 348B9; D5; 352C3-4; 7; 8) hat man nur mit der letz-

ten Konsequenz dessen zu tun, daß schon das kleine Verbrechen als Schritt in die Richtung der Eudämonie gilt, wenn es nur unentdeckt bleibt (348D6-9).[73]

Dieser Vorstellung von Ungerechtigkeit als Mittel zur Eudämonie gemäß erläutert Glaukon in II die These, daß die Menschen mit gutem Grund nur *wider* ihren Willen das Gerechte tun (360C6; vgl. 358C3-4), da das Leben des Ungerechten viel besser sei als das des Gerechten (358C5); dieses »besser« wird von ihm verstanden als εὐδαιμονέστερος (361D3; »glücklicher«). Glaukon denkt bei Eudämonie—die zustande komme, wenn der Ungerechte das Unrechttun mit dem Schein wahrer Gerechtigkeit verbinde (362A4-7)—besonders an politische und soziale Erfolge (362B2-C6; vgl. die von Glaukon erzählte Gyges-Geschichte, 359C6-360B2). Insofern er Eudämonie darstellt als bedingt durch Anerkennung vonseiten der Mitbürger—Reichtum erwähnt er, wie Adeimantos 419A8, nur an untergeordneter Stelle: 362B5, 7—, scheint Glaukon den politischen Rahmen einer nicht von einem Tyrannen beherrschten Polis nicht verlassen zu wollen; die Eudämonie erscheint in seiner Rede gerade als ermöglicht durch *Tarnung* (361A3; vgl. 365C7; D7; E1) der Ungerechtigkeit und durch *Schein* von Gerechtigkeit (361A4-B4). Die »vollendete« Ungerechtigkeit, die für Thrasymachos die offen gewalttätige Tyrannis beinhaltet, als Mittel zur Eudämonie (344A6-B6; 348D5-6), wird von Glaukon auf die *Tarnung* der Ungerechtigkeit bezogen (360E ff., bes. E5; 361A4-B2). Glaukon hat die Eudämonie eines allgemein geachteten, politisch, sozial und wirtschaftlich erfolgreichen Bürgers einer demokratisch oder oligarchisch regierten Polis vor Augen.[74]

Obwohl *Thrasymachos* anerkennt, daß auch das kleine Unrecht in die Richtung der Eudämonie führt, wenn es nur unentdeckt bleibt (348D6-9), schätzt er die Ungerechtigkeit erst richtig, wenn sie in *großem* Ausmaß (344C2; 6) stattfindet, so daß sie, obwohl das Unrecht offen getan wird, nicht die Gefahr der Bestrafung mit sich bringt: ihm steht der Tyrann vor Augen, jener »Dieb«, der nicht κατὰ σμικρόν (344A7), sondern συλλήβδην (B1; »nicht stückweise ..., sondern gleich im ganzen«, Apelt) stiehlt, der »Dieb des Ganzen der Polis« (344A6-B6). Die vollendete Ungerechtigkeit mache ihn zu einem Menschen, dessen Eudämonie von allen anderen Menschen anerkannt werde (344B5-C2). Diesem Urteil über die Eudämonie des Tyrannen entsprechend würden die Menschen, sagt Glaukon später, denjenigen, der zwar die Chance (360D3; vgl. 359C7) zur Tyrannis hätte, diese jedoch nicht benutzen würde, für den »Allerelendesten« und »Allerunverständigsten« (Schl.) halten (360D2-5; *oben*, 4.2.1.1).

Die *politische* Bedeutung schon der bisher dargestellten Eudämonie-Diskussion ist folgende. Es ist von den Teilnehmern am Gespräch vor-

ausgesetzt worden, daß Menschen nach (einem gewissen Maß von) Eudämonie streben (Kephalos' εὖ ζῆν (329A8) und Thrasymachos' εὐδαιμονεῖν (344A5; B7) gelten für Sokrates 354A1 als Synonyme); im allgemeinen halten die Menschen die als Pleonexie verstandene Ungerechtigkeit, wenn sie nur unentdeckt bleibt, für das Mittel zur Eudämonie; die größte Eudämonie ist nach allgemeiner Auffassung jene des Tyrannen, der erreicht hat, was alle erreichen möchten, wenn sie nur könnten (344C3-4; 359B1); demnach sei dem jungen Manne, der in seinem Leben die Eudämonie erreichen will (365A4-B1; vgl. D1-2), zu empfehlen, entweder, wenn er dazu fähig ist, zum Tyrannen zu werden (Thrasymachos' Rat), oder aber, möglichst große Ungerechtigkeit durch Schein der Gerechtigkeit zu tarnen (Glaukons und Adeimantos' These). Die Tyrannis ist jedoch nur die extreme Gestalt der Stasis, der allgemeinen Entzweiung der Poleis in Herren und Knechte, Reiche und Arme, usw. (*oben*, 1.1),[75] da in der vom Tyrannen beherrschten Polis allen Einwohnern, mit Ausnahme des Tyrannen selbst, Güter und Freiheit genommen (344B5-6) und die Einwohner selbst zu ἀθλιώτατοι (344A6; »den unglücklichsten«, Apelt) gemacht worden sind (vgl. 567A1-3; A10-C4). Jene Haltung, die von Glaukon und Adeimantos als die zum Erreichen der Eudämonie zweckmäßigste dargestellt wird, ist als eine innerdemokratische Annäherung an die Tyrannis, als schlimmste Form von Stasis, zu betrachten.[76] Der Gedanke, daß die nicht von anderen entdeckte Ungerechtigkeit ein Schritt zur Eudämonie und daß die Tyrannis das Mittel zur vollen Eudämonie ist, ist *politisch* verhängnisvoll, wenn man, wie Sokrates im *Staat*, die Einheit der Polis als ihr größtes Gut und ihre Entzweiung als ihr größtes Übel betrachtet. Daß der VI-VII erwähnte, alle Poleis entzweiende, dauerhafte Kampf um die Macht als Folge dieser Vorstellung von Eudämonie zu betrachten ist, wird schon bei der ersten und zweiten »Welle« (*unten*, 5.2.2.8) anläßlich der Kritik an dieser Vorstellung deutlich.[77]

Die Vorstellung, daß Eudämonie durch πάντ' ἔχειν erreicht würde, wird von Sokrates in V als ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα ... εὐδαιμονίας πέρι (466B7-8; »eine unvernünftige und kindische Vorstellung von Glückseligkeit«, Apelt) verurteilt. Gegenüber einem eventuellen Versuch der Wächter, ἅπαντα τὰ ἐν τῇ πόλει οἰκειοῦσθαι (466C1; »sich allen Besitz im Staate anzueignen«), zitiert er dort das πλέον ἥμισυ παντός des Hesiod (466C2-3; »die Hälfte ist mehr als das Ganze«, Apelt); er stellt die Wächter dar als in einer solchen Weise handelnd, daß die Menschen sie, um Glaukons Worte (360D4-5) zu benutzen, für ἀθλιώτατοι und ἀνοήτατοι halten müssen: οἷς ἐξὸν (vgl. 359C1; 7; 360D3) πάντα ἔχειν τὰ τῶν πολιτῶν οὐδὲν ἔχοιεν (466A1-2; »da sie, die doch in der Lage wären, sich die ganze Habe ihrer Mitbürger anzueignen, gar nichts zu eigen hätten«, Apelt).

Die traditionelle, einfältige (μειρακιώδης, 466B8) Vorstellung von Eudämonie wird dort von Sokrates abgelehnt. Da jedoch keinem Menschen zugemutet werden kann, auf das Streben nach Eudämonie zu verzichten (vgl. *oben*, 4.2.2.1.1), wird ein *anderes* Verständnis von Eudämonie als das traditionelle erforderlich.

4.2.2.1.3.1 Kephalos' Alternative: Eudämonie und Jenseits

Die Alternative zu Thrasymachos' Vorstellung von Eudämonie, und von Tyrannis als ihrem politischen Medium, wird gleich am Anfang des *Staat* vom alten Kephalos vorbereitet (328C5-331D9): dieser habe weder früher[78] noch jetzt, als Greis (329C4-5), mit der bei den meisten Menschen (329A4) üblichen hohen Schätzung der Genüße περί τε τἀφροδίσια καὶ περὶ πότους τε καὶ εὐωχίας (A5-6; »Der Genüße der Liebe, der Gelage und Schmausereien«, Apelt), als ob von diesen das εὖ ζῆν (A8) abhinge, einverstanden sein können; freilich habe auch ihn erst das Alter von der Herrschaft dieser, von ihm schon vor dem Alter nicht sehr geschätzten, Begierden befreit (C7-D1).[79] In der Frage der Eudämonie und ihres Verhältnisses zur Gerechtigkeit nimmt Kephalos einen Standpunkt zwischen den »Vielen« (und Thrasymachos) einer- und Sokrates andererseits ein. Auf der Seite der »Vielen« steht Kephalos dadurch, daß auch seine Psyche vor dem Alter von Begierden beherrscht wurde (328D2-4; 329C4-D1); von ihrer Seite hatte er sich aber schon vor dem Alter entfernt, insofern er auch früher schon das εὖ ζῆν nicht auf die Befriedigung der Begierden reduzieren wollte (329C4-5; vgl. D5-6). Sein »Minderheitsstandpunkt«[80] *zwischen* den »Vielen« und Sokrates wird deutlicher, wenn man nach seiner Vorstellung von εὖ ζῆν fragt.

Für den alten Kephalos ist es von größter Bedeutung (330D4 f.), daß er dem Tod und den, dem Ungerechten im Jenseits drohenden Strafen ohne Furcht (330D6; E1, 4, 7; 331A1; B4) entgegengehen kann (330D-E); das kann er, weil er infolge seines Reichtums niemals in die Lage kam, Unrecht tun zu *müssen*.[81] Die Zuversicht gegenüber Tod und Strafen im Jenseits ist für den Greis der Lohn seiner lebenslangen Gerechtigkeit (331A1-9). Für den alten Kephalos dürfte εὖ ζῆν letztlich beinhalten, ohne Furcht sterben zu können.[82]

Von Bedeutung für die Beurteilung seiner Position ist die Tatsache, daß er gerechtes Handeln von einer *Bedingung* abhängig macht: es sei der größte Nutzen seines *Reichtums* gewesen, daß er niemals habe Unrecht tun *müssen* (330D2 f.; 331B1-7); er impliziert, daß er, wäre er in seinem Leben vor die Wahl zwischen ἀδικεῖν und ἀδικεῖσθαι gestellt worden—vor welchem Dilemma ihn sein Reichtum behütet habe—, sich genötigt gesehen hätte, das ἀδικεῖν zu wählen.[83] Dadurch zeigt er, daß er, hätte ihm

der ererbte (330B1-7) Reichtum gefehlt, die Auffassung der »Vielen« hätte teilen müssen, Ungerechtigkeit sei zur Eudämonie das bessere Mittel. Zusammen mit seinem Charakter (εὐκολία, 329D4; 330A6; *oben*, Anm. 80) hat nur der Umstand, daß er als Reicher geboren wurde, ihm ein Verhalten ermöglicht, daß ihn durch die Anerkennung einer gewissen Bedeutung der Gerechtigkeit in die Nähe des Sokrates bringt (vgl. *unten*, zu Kephalos' Verhältnis zur Philosophie, S. 122). Da für Kephalos Reichtum, als Bedingung der Gerechtigkeit, auch Bedingung der Eudämonie ist, entwickeln Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos nur Implikationen von Kephalos' Einschränkung der Bedeutung der Gerechtigkeit; deshalb ist sein Standpunkt zur Überwindung des Eudämonie-Verständnisses der »Vielen« ungeeignet.[84]

4.2.2.1.3.2 Sokrates' Alternative: Gerechtigkeit führt immer zur Eudämonie; Eudämonie und Weisheit

Gegenüber Kephalos' Einschränkung der Gerechtigkeit in ihrer Bedeutung für die Eudämonie steht Sokrates' Überzeugung,[85] daß Gerechtigkeit *unbedingt* zur Eudämonie führt. Diese Überzeugung geht aus den Worten hervor, die er 345A2-7 spricht, unmittelbar nachdem Thrasymachos die Tyrannis—als vollendete Ungerechtigkeit (344A4)—als den Weg zur größten Eudämonie dargestellt hat (343B1-344C8); im Gegensatz zu ihm erklärt Sokrates sich davon überzeugt, daß Ungerechtigkeit in *keinem* Fall gewinnbringender (κερδαλεώτερον, 345A3) ist als die Gerechtigkeit, sogar dann nicht, wenn der Ungerechte tun kann, was immer er will (m.a.W.: wenn er die Tyrannis erworben hat): ἀλλ' ... ἔστω μὲν ἄδικος, δυνάσθω δὲ ἀδικεῖν ἢ τῷ λανθάνειν (heimlich, als Untertan) ἢ τῷ διαμάχεσθαι (offen, als Tyrann), ὅμως ἐμέ γε οὐ πείθει (vgl. Glaukon: 348A3), ὡς ἔστι τῆς δικαιοσύνης κερδαλεώτερον (345A5-7; »Aber ... mag einer auch ungerecht sein, mag er auch imstande sein, sei es versteckterweise sei es mit offener Gewalt, Frevel zu verüben, gleichwohl überredet er mich nicht, daß dies gewinnbringender sei als die Gerechtigkeit«, Apelt). Demnach bringt, nach Sokrates' Überzeugung, sogar die Tyrannis weniger Eudämonie als es die Gerechtigkeit tut (vgl. 339B3-4). Hier stellt sich die zentrale Frage des im *Staat* geführten Gesprächs: erreicht man Eudämonie durch Tyrannis, als vollendete Ungerechtigkeit, oder aber durch Gerechtigkeit?

Sokrates' Überzeugung steht im Widerspruch zur traditionellen Vorstellung von Ungerechtigkeit / Pleonexie (als Weg zur Eudämonie), die in den Reden des Thrasymachos (bes. 343D3-E7), Glaukon (bes. 362B2-C8) und Adeimantos (bes. 343D3-E7) reflektiert wird; man möchte deshalb vermuten, daß Sokrates bei seiner These, Ungerechtigkeit sei nie-

mals gewinnbringender als Gerechtigkeit (345A7), an *anderen* Gewinn, *andere* Eudämonie denkt als Thrasymachos, wenn dieser die Tyrannis als den Weg zur Eudämonie darstellt. Wenn Sokrates' Glaube an den unbedingten Wert der Gerechtigkeit für die Eudämonie glaubhaft werden soll, wäre von der traditionellen Vorstellung her an eine neu zu entwickelnde Vorstellung von Eudämonie die Forderung zu stellen, 1) daß die sokratisch verstandene Eudämonie von den Zuhörern entweder als die *wahre* Eudämonie, oder aber doch als *größer* (vgl. jedoch 348A7-B1) als die traditionell verstandene anerkannt werden kann, 2) daß von der sokratisch verstandenen Eudämonie nachgewiesen wird, daß die Gerechtigkeit zu ihr der *einzige* Weg ist.[86]

Daß Sokrates »Eudämonie« anders als traditionell versteht, wird schon am Anfang seines Gesprächs mit Thrasymachos erkennbar: wenn er sagt, Gerechtigkeit sei ein πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον (336E7-8; »wertvoller als ein Haufen Gold«), könnte das zwar nur bedeuten, daß Gerechtigkeit einen sehr großen Reichtum bewirkt; angesichts der allgemeinen—von Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos vertretenen—Ansicht jedoch, daß Gerechtigkeit *als solche* dem Reichtum gerade nicht förderlich ist, liegt es nahe, daß Gerechtigkeit nach Sokrates' Meinung zu einem *anders* zu verstehenden Reichtum führt, der wertvoller als der übliche sei. Das *Staat* II beginnende Gespräch mit Glaukon und Adeimantos (357A1 ff.) bringt Sokrates dazu, diese Überzeugung zu präzisieren.

Als Auftakt zum Versuch, das Verhältnis von Gerechtigkeit und Eudämonie zu bestimmen, teilt Glaukon die »Güter« in drei Klassen ein. Für das Verständnis der politischen Theorie des *Staat* ist diese Einteilung folgenreich, weshalb wir hier auf sie eingehen werden. Gemeinsam haben die in drei Klassen eingeteilten Güter, daß sie *Tätigkeiten* sind (357B4-D2).[87] Zur ersten Klasse zählt Glaukon τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς (B7; »Fröhlichkeit und alle unschädlichen Vergnügungen«, Apelt; joy and such pleasures as are harmless», Shorey);[88] zur zweiten Klasse zählt er τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ὑγιαίνειν (C2-3; »einsichtig sein, sehen, gesund sein«, Apelt), denen Adeimantos 367D1 τὸ ἀκούειν (»hören«) hinzufügt; zur dritten Klasse zählt Glaukon τὸ γυμνάζεσθαι καὶ τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι καὶ ἰάτρευσίς τε καὶ ὁ ἄλλος χρηματισμός (357C5-7; «Leibesübungen ... und die ärtzliche Behandlung bei Krankheit und das Heilverfahren, sowie alles, was sonst dem Erwerb dient», Apelt). Die Güter der ersten Klasse haben gemeinsam, daß sie «nicht um ihrer Folgen, sondern um ihrer selbst willen» geschätzt werden (οὐ τῶν ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ' αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι, 357B5-6); die Güter der zweiten Klasse haben gemeinsam, daß wir sie sowohl »um ihrer selbst als um ihrer Folgen willen« schätzen (ὃ αὐτό τε αὑτοῦ χάριν

ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γιγνομένων, C1-2; vgl. C3). Sokrates fügt Glaukons Beschreibung der zweiten Klasse nicht nur hinzu, diese Klasse enthalte die schönsten Güter (ἐν τῷ καλλίστῳ, 358A1), sondern auch bezieht er seine eigene Zuordnung der *Gerechtigkeit* zur *zweiten* Klasse auf das Streben nach Eudämonie: ἐν τῷ καλλίστῳ, ὅ ... ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι, 358A1-3 (»Meines Erachtens gehört sie zu dem Schönsten, nämlich zu dem, was sowohl um seiner selbst willen wie wegen der daraus entspringenden Folgen von jedem geliebt werden muß, der glücklich werden will«, Apelt); er wiederholt Glaukons Bezeichnung der Güter der zweiten Klasse als schätzenswert sowohl um ihrer selbst als um ihrer Folgen willen (358A1-2). Adeimantos fügt dieser Beschreibung ein neues Element hinzu: diese Güter seien γόνιμα τῇ αὐτῶν φύσει ἀλλ' οὐ δόξῃ (367D2; »durch ihre eigene Natur wirksam ... und nicht durch die Meinung«, Schl.),[89] was dahingehend verstanden werden soll, daß die als »gut« betrachteten Tätigkeiten der zweiten Klasse auch dann, wenn sie weder von Göttern noch Menschen bemerkt werden (λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, 366E6-7; vgl. 367E4), durch *eigene* Kraft, mithin *notwendig*,[90] in der Psyche des Handelnden die Eudämonie fördern (366E5-6; 9; 367B4; D3; vgl. schon Glaukon: 358B4-7; D2). Bei Adeimantos wird deutlich, daß die Güter der zweiten Klasse, auch sofern sie »um ihrer selbst willen« geschätzt werden, wegen *Folgen* geschätzt werden:[91] die Güter der zweiten Klasse haben *innere* (psychische) und *äußere* (sozial bedingte) Folgen; die inneren Folgen sind *notwendig*, denn allein durch die Tätigkeit selbst bewirkt, und von Anerkennung durch Andere unabhängig; die äußeren Folgen sind von Anerkennung durch Andere abhängig und deshalb nicht-notwendig.[92]

Auch die Güter der dritten Klasse werden von Glaukon als Tätigkeiten dargestelt. Von besonderem Interesse ist, daß zu dieser Klasse gehört ἰάτρευσίς τε καὶ ὁ ἄλλος χρηματισμός (357C6-7; »das Heilverfahren, sowie alles, was sonst dem Erwerb dient«, Apelt): in Sokrates' Techne-Analyse (*oben*, 1.4; Kap. 2. Anm. 48) war gerade der Arzt als Beispiel der notwendig mit Chrematistik verbundenen Technai »als Technai« benutzt worden (342D2-7; 345C1-E3). Daß jetzt gerade die Heilkunst als Beispiel benutzt wird, zeigt, daß die *Technai* zur *dritten* Klasse der Güter zu zählen sind; freilich gehören nicht nur die Technai zur dritten Klasse: auch das Gut, das darin besteht, sich von einem Technites behandeln zu lassen, gehört zur dritten Klasse (τὸ γυμνάζεσθαι καὶ τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι, 357C5-6; »Leibesübungen und die ärztliche Behandlung bei Krankheit«, Apelt), ohne daß der »Lohn« (357D1) hier chrematistischer Natur wäre. Die Güter der dritten Klasse werden von Glaukon bezeichnet als »beschwerlich« / ἐπίπονα (357C7; 358A4; vgl. 364A3), weshalb man sie unterlassen würde, wenn man sie nur um ihrer selbst willen sollte tun

müssen (αὐτὸ δὲ δι' αὐτὸ φευκτέον ὡς ὂν χαλεπόν, 358A6), ganz gemäß der Techne-Analyse (z.B. 346E3-347A3); vielmehr tue man diese Güter allein im Hinblick auf den von ihnen zu erwartenden Lohn, besonders in Geld oder Prestige (ὃ μισθῶν θ' ἕνεκα καὶ εὐδοκιμήσεων διὰ δόξαν ἐπιτηδευτέον, 358A5-6; B6; 367D4-7).

Die Überlegung, daß Sokrates' Zuordnung der Gerechtigkeit zur *zweiten* Klasse (358A1-3) nur dann nicht den Verdacht wecken muß, heimlich zähle auch er, wie die »Vielen« (vgl. 358C3-4; 364A2-3), die Gerechtigkeit zur *dritten* Klasse (»gut« allein wegen der erhofften, von Anerkennung durch Andere abhängigen Folgen), wenn er die Gerechtigkeit auch als ein Gut der *ersten* Klasse (allein innere, psychische Folgen, die sich beim Handelnden schon durch das Handeln selbst, mithin notwendig, einstellen; kein Einfluß vom Urteil Anderer) darstellen kann, dürfte hinter Glaukons und Adeimantos' Aufforderung an Sokrates stehen, nachzuweisen, daß Gerechtigkeit als solche in der Psyche Gutes wirkt (mithin als Gut der *ersten* Klasse dargestellt werden kann).[93] Die Aufgabe, Gerechtigkeit als Gut der ersten Klasse darzustellen, wird dazu führen, daß die »sozialen« Aspekte der Gerechtigkeit, sowohl des Menschen als der Polis, in Sokrates' Darstellung im *Staat* weniger Aufmerksamkeit bekommen als der Tatsache entspricht, daß Sokrates selbst die Gerechtigkeit letztlich für ein Gut der *zweiten* Klasse hält (vgl. *unten*, Anm. 97).

Daß Sokrates selbst die Gerechtigkeit als ein Gut der zweiten Klasse betrachtet (358A1-3), bedeutet nicht, daß sie zu einer Klasse gehörte, die ein Kompromiß der ersten und dritten wäre: das Kennzeichen der Güter der dritten Klasse, an sich nicht gut zu sein (357C7-8), läßt zum Kennzeichen der Güter der ersten Klasse, an sich gut zu sein (357B6), keine Brücke zu. Die zweite Klasse steht nur dadurch gewissermaßen in der Mitte, daß sie mit den beiden anderen Klassen ein jeweils anderes Kennzeichen gemein hat.[94] Dadurch, daß Gerechtigkeit, wenn betrachtet als Gut der zweiten Klasse, äußere, sozial bedingte Folgen hat, wird sie noch nicht zur Techne, die ja ein Gut der dritten Klasse ist : für die Techne ist es bezeichnend, daß sie ohne »Lohn« nicht ausgeübt wird (*oben*, Kap. 2, Anm. 48). Da die Güter der dritten Klasse nicht an sich selbst (heißt: wegen ihrer Folgen für die Psyche des Handelnden), sondern nur wegen ihres Lohnes als gut gelten, ist der Lohn im Fall dieser Güter *beabsichtigt*, wie man es am deutlichsten bei den Technai, als Teilsammlung der Güter der dritten Klasse, sieht.[95] Wenn Sokrates Gerechtigkeit dagegen für ein Gut der zweiten Klasse hält, ist impliziert, daß ein sich eventuell ergebender »Lohn« *unbeabsichtigt* ist;[96] diese Behauptung ist wiederum nur glaubhaft, wenn er nachweisen kann, daß Gerechtigkeit auch als in der Psyche Eudämonie bewirkend, d.h. als ein Gut der *ersten* Klasse dargestellt werden *kann*.

Die Darstellbarkeit der Gerechtigkeit als Gut der ersten Klasse ist erforderlich, wenn die Position des Thrasymachos vermieden werden soll: falls der »Lohn« der Gerechtigkeit *beabsichtigt* ist, verliert das Tun des Gerechten in dem Augenblick seine Funktion, da das Tun des Ungerechten sich zu einem solchen Lohn zweckmäßiger zeigt (wie Glaukon und Adeimantos zu zeigen versuchen, 360E; 362A; 365B); es ist deutlich, daß die Widerlegung der Zweckmäßigkeit des gerechten Handelns, als Mittel zur Eudämonie, in dem Augenblick möglich wird, da das Gerechte im Hinblick auf äußere Folgen getan wird. Daß man den Hinblick auf äußere Folgen schon bei Kephalos findet—dieser tut das Gerechte aus Furcht vor Strafen im Jenseits, vonseiten der Götter; 330D4-331B7—, bedeutet, daß die von Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos dargestellten Positionen die Weiterentwicklung jenes Schrittes sind, den schon Kephalos tat. Hier hat man wohl die sachliche Einheit des I-II geführten Gesprächs.

Darüber hinaus ist der Aufbau des ganzen *Staat* die Folge dessen, daß Sokrates die Gerechtigkeit, obwohl er sie selbst für ein Gut der zweiten Klasse hält, zuerst als Gut der ersten Klasse darstellen muß, wenn seine Zuordnung der Gerechtigkeit zur zweiten Klasse für Glaukon und Adeimantos akzeptabel sein soll.

Insofern ein Gut der zweiten Klasse *auch* wegen seiner äußeren, meistens sozial bedingten, Folgen »liebenswert« ist (διὰ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτοῦ ἀγαπητέον, 358A2), scheint es den Gütern der dritten Klasse verwandt; nur der Nachweis, daß das (Tun des) Gerechte(n) »um seines selbst willen« geliebt werden soll (δι' αὐτό ... ἀγαπητέον, 358A1-2)—m.a.W.: ein Gut der ersten Klasse ist—, kann verhindern, daß Thrasymachos' Position, wie sie dann von Glaukon und Adeimantos radikalisiert wird, sich letztlich auch als jene des Sokrates selbst erweist.

Zur Erfüllung der Aufgabe, Gerechtigkeit als Gut der ersten Klasse darzustellen, ist es erforderlich, daß Sokrates jede Möglichkeit ausschließt, das Tun des Gerechten zu kombinieren mit μισθωτικὴ τέχνη, besonders in der Gestalt der Chrematistik: 1) die Techne-Analyse (*oben*, Kap. 2, Anm. 48) zeigt, daß keine Techne ohne μισθωτικὴ τέχνη ausgeübt wird; 2) die Techne-Analyse zeigt, daß in fast allen Fällen die μισθωτικὴ τέχνη erscheint als χρηματιστικὴ τέχνη; 3) die Einteilung Glaukons der Güter in drei Klassen zeigt, daß gerade die Technai ein gutes Beispiel der Güter der dritten Klasse sind, sofern allen Gütern dieser Klasse gemeinsam ist, daß sie nur im Hinblick auf den Lohn getan werden. Wenn Sokrates von gerechten, auf Chrematistik verzichtenden Wächtern nachweist, daß sie gerade infolge ihres Verzichtes auf Chrematistik Eudämonie haben, ist zu berücksichtigen, daß die für die Interpretation von »Gerechtigkeit« im *Staat* entscheidende Trennung von Wächtern und

Chrematisten ihren Grund in der Sokrates von Glaukon und Adeimantos gestellten Aufgabe hat, gegen besseres Wissen Gerechtigkeit als Gut der *ersten* Klasse darzustellen: die Trennung von Wächtern und Chrematisten ist letztlich Mittel zu einem Beweisziel.

Die mit der Trennung von Wächtern und Chrematisten identische Gerechtigkeit der Polis soll als Gut der *ersten* Klasse (d.h.: zur Eudämonie führend und deshalb den Wächtern zumutbar) dargestellt werden, *wenn* Gerechtigkeit letztlich überzeugend als Gut der *zweiten* Klasse—gut, nicht allein wegen ihrer Folgen, sondern vor allem *um ihrer selbst willen*—vorgestellt werden soll. Daß Sokrates in X vom »Lohn« der Gerechtigkeit im *traditionellen* Sinne sprechen kann, trotz der strengen Trennung von Wächtern und Chrematisten in den Büchern III-VII, wird verständlich vor dem Hintergrund der ihm *Staat* II von Glaukon und Adeimantos gestellten Aufgabe: wenn einmal überzeugend bewiesen ist, daß die Gerechtigkeit als Gut der ersten Klasse betrachtet werden *kann*, braucht ihre Zuordnung zur zweiten Klasse nicht mehr den Verdacht zu wecken, auch Sokrates halte die Gerechtigkeit in Wahrheit für ein Gut der dritten Klasse. Die Darstellung auch der traditionell verstandenen Eudämonie des Gerechten (X, 612B7 ff.) zeigt, daß die Gerechtigkeit für Sokrates in Wahrheit ein Gut der zweiten Klasse ist, das καὶ δι' αὑτὸ καὶ διὰ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι (358A1-3; »Was sowohl um seiner selbst willen wie wegen der daraus entspringenden Folgen von jedem geliebt werden muß, der glücklich werden will«, Apelt).[97] Die von Annas[98] signalisierte Schwierigkeit läßt sich lösen, wenn man überlegt, daß Sokrates in X nur dazu übergeht, die Gerechtigkeit nicht mehr als Gut der ersten, sondern der zweiten Klasse—wofür er sie ja auch hält—darzustellen.

Sokrates' Zuordnung der Gerechtigkeit zur zweiten Klasse ist, wie wir sahen, wahrscheinlich für Glaukon und Adeimantos nur dann akzeptabel, wenn Gerechtigkeit von ihm auch überzeugend als Gut der ersten Klasse dargestellt werden kann;[99] dies erfordert den Nachweis, daß Gerechtigkeit auch dann Eudämonie bewirkt, wenn sie von niemandem bemerkt (und belohnt) wird.[100] Daß eine solche innere, psychische Eudämonie sich der durch die Güter der dritten Klasse bewirkten, traditionell verstandenen Eudämonie überlegen zeigen soll, wird von Adeimantos angedeutet (πολὺ δὲ μᾶλλον αὐτὰ αὑτῶν, 367C7; »noch viel mehr um ihrer selbst willen«, Apelt) und liegt von der Sache her nahe: wenn es Gründe dafür geben soll, sich zu einem Leben in wahrer Gerechtigkeit zu entscheiden, sollte wohl nicht nur nachgewiesen werden, daß Gerechtigkeit eo ipso in der Psyche des Gerechten Eudämonie bewirkt, sondern auch, da Ungerechtigkeit zur Eudämonie immer noch das zweckmäßigere Mittel sein könnte, daß die durch die Güter der ersten Klasse bewirkte Eudä-

monie anderer, »wahrerer« Natur ist als die durch Güter der dritten Klasse bewirkte.[101]

Daß »Eudämonie« in der Tat anders verstanden werden soll als traditionell geschieht, wird an einigen Stellen in den ersten zwei Büchern des *Staat* erkennbar. Schon Kephalos' Ablehnung der gängigen Vorstellung von εὖ ζῆν (329A-B; *oben*, 4.2.2.1.3.1) läßt vermuten, daß bei »Eudämonie« (εὖ ζῆν und εὐδαιμονεῖν sind offenbar Synonyme, vgl. 354A1-3) an Anderes gedacht werden *kann* als es die »Vielen« tun. Wenn Sokrates dann gegenüber Thrasymachos als seine Überzeugung ausspricht, Gerechtigkeit sei ein πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον (336E7-8; »eine Sache, die viel wertvoller ist als vieles Gold«), könnte man in der Tat noch denken, hier ginge es nur um die Frage, ob Gerechtigkeit oder aber Ungerechtigkeit (besonders als Tyrannis) das geeignete Mittel zur eindeutig zu verstehenden Eudämonie sei.[102]

Diese Eindeutigkeit verschwindet jedoch im Zusammenhang einer Frage, die Sokrates an Thrasymachos stellt, nachdem dieser »das Gerechte« als »das Interesse des Stärkeren« (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 338C2) definiert hat: Sokrates fragt ihn, ob Herrscher sich bezüglich dessen, was sie für ihr Interesse (συμφέρον) halten, *irren* können (339C1-2). Nachdem eine anfängliche Bejahung dieser Möglichkeit (339C3) eine erste Widerlegung von Thrasymachos' Definition ermöglicht hat (339C4-340C5), bezieht Thrasymachos die Frage nach der Möglichkeit des Irrtums auf die Klugheit und Konsequenz, mit denen ein Herrscher die von ihm beherrschte Polis dem eigenen Interesse unterordnet (341A1-2): er bezeichnet jenen Herrscher als »wahren Herrscher« (343B5; vgl. 344A1; 6-7), dem es gelungen ist, all das zu beseitigen, was seiner (traditionell verstandenen) Eudämonie im Wege stehen könnte (344B5 f.; vgl. 349C6; 8). Thrasymachos hält den Tyrannen für ἀναμάρτητος (»unfehlbar«), insofern er zu seinen Untertanen das Verhältnis eines Hirten zu seiner Herde hergestellt hat, um auf diesem Weg die eigenen Interessen möglichst zu fördern (343B1-C1). Sokrates dagegen bezieht seine Frage nach der Möglichkeit des Irrtums wahrscheinlich schon hier auf die Richtigkeit der Vorstellung von Eudämonie, die dem Herrscher vor Augen steht: in einer späten Reaktion (465E4 ff.) auf Adeimantos' Einwand zur Eudämonie der Wächter (419A1 ff.)—Adeimantos' Satz, in Wahrheit sei die Polis doch der Besitz der Wächter (419A3-4), wiederholt Thrasymachos' Vorstellung vom Verhältnis eines Tyrannen zu seiner Polis—spricht Sokrates von einer ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα ... εὐδαιμονίας πέρι (466B8; »eine unvernünftige und kindische Vorstellung von der Glückseligkeit«, Schl.); wie im Gegensatz zu Thrasymachos, der die Eudämonie des Tyrannen auf dessen Besitz des *Ganzen* von Polis und Bürgern (vgl. 344B5-6) zurückführt, zitiert Sokra-

tes dort das Wort des Hesiod, die Hälfte sei mehr als das Ganze (466C2-3; *oben*, 4.2.2.1.2; *unten*, 5.2.2.8). Der »wahre Herrscher« ist demnach für Sokrates nicht etwa jener, der in einzelnen Fragen niemals Fehler macht, sondern jener, der *die richtige Vorstellung von Eudämonie hat* und dadurch—kann man aufgrund von 419A-421C ergänzen—fähig ist, in der entscheidenden Frage der Polis, u.z. ihrer Eudämonie und Einheit, keinen Fehler zu machen.[103]

Einen weiteren Hinweis dafür, daß Sokrates »Eudämonie« anders als traditionell verstehen will, findet man, wenn er, nachdem Thrasymachos seine politische Überzeugung ausgesprochen hat (der Tyrann, als erfolgreicher Ungerechtester, sei auch der εὐδαιμονέστατος; vgl. 344A5), seinerseits als seine Überzeugung äußert, Ungerechtigkeit sei in *keinem* Fall vorteilhafter als Gerechtigkeit (ἀλλ' ... ἔστω μὲν ἄδικος κτλ., 345A5-7). Diese These, unmittelbar nach Thrasymachos' Lob des Tyrannen, impliziert, daß Gerechtigkeit Sokrates' Erachtens sogar noch κερδαλεώτερον (A7; »gewinnbringender«) ist als die Ungerechtigkeit des Tyrannen. Wenn Sokrates hier unter κέρδος (»Gewinn«) das Gleiche wie Thrasymachos verstehen sollte, hätte er nachzuweisen, daß die Gerechtigkeit zur gerade an dem Tyrannen allgemein bewunderten Eudämonie (344C1-2) ein geeigneteres Mittel wäre als es die vollkommene Ungerechtigkeit des Tyrannen selbst ist. Denkt man an die Reden des Glaukon und Adeimantos in II, so ist zunächst schwer einzusehen, wie diese Behauptung nicht ungereimt sein sollte;[104] es liegt nahe, daß Sokrates 345A an *anderen* »Gewinn« (und damit an andere Eudämonie) denkt als Thrasymachos. Andererseits ist festzuhalten, daß Sokrates, obwohl er im Rahmen der ihm in II gestellten Aufgabe, Gerechtigkeit als Gut der ersten Klasse darzustellen, das *Anders*sein der durch Gerechtigkeit bewirkten Eudämonie betonen wird, die Gerechtigkeit in Wahrheit für ein Gut der zweiten Klasse hält (358A1-3): insofern sie *auch* als Gut der ersten Klasse dargestellt werden *kann*, zeigt sie sich die Ursache einer sich von der traditionellen unterscheidenden Eudämonie; insofern sie jedoch ein Gut der zweiten Klasse *ist*, bewirkt sie »Lohn«—auch den traditionellen in Geld und Ansehen—und damit traditionell verstandene Eudämonie. Sokrates hebt am Ende des *Staat* hervor, daß der äußere Lohn der Gerechtigkeit nicht ausbleiben wird, u.z. mehr, im Laufe der Zeit, als ihn der Ungerechte bekommt (612B1-614A4).

Ein *anderes* Verständnis von »Eudämonie« findet man auch am Ende von I (352D2-354A9), wo Sokrates in einem »kaum mehr überbietbaren Eiltempo« (Gigon) versucht, die Eudämonie des Gerechten zu beweisen. Hier werden die Begriffe εὖ ζῆν und εὐδαιμονία unmittelbar auf die Psyche, als »Herstellerin« von ζῆν (353D9; »Leben«), ἐπιμελεῖσθαι, ἄρχειν und βουλεύεσθαι (D5; »Vorsorgen, Herrschen, Beraten«) bezogen. Die Eudä-

monie ist hier losgelöst sowohl von dem Besitz von jenen Gütern, mit denen Thrasymachos sie vorzugsweise assoziierte, als auch von jenem Aspekt der Psyche, mit dem die »Vielen« das εὖ ζῆν zu assoziieren pflegen: der Befriedigung der Begierden περί τε τἀφροδίσια καὶ περὶ πότους τε καὶ εὐωχίας (329A6; »Liebe, Gelage, Schmausereien«). Die Eudämonie, als bewirkt durch Tätigkeit der Psyche, geht hier, am Ende von I, auf jenen »Teil« der Psyche zurück, der später im Gespräch als das in der Psyche des Gerechten herrschende Bündnis von Logistikon und Thymoeides erscheint (442A4 ff.).

Auf den Zusammenhang von Eudämonie und intellektueller Tätigkeit wird schon früh hingewiesen. Im Gespräch mit Kephalos' Sohn Polemarchos lehnt Sokrates es ab, Polemarchos' Interpretation von Simonides' »Definition« von »Gerechtigkeit« (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι, 331E3; »einem jeden das zu erstatten, was man ihm schuldig ist«, Apelt) als ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους ..., βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς (334B8-9; »daß die Gerechtigkeit den Freunden nützt und den Feinden schadet«, Apelt) auf Simonides selbst zurückzuführen; vielmehr betrachtet Sokrates diesen, zusammen mit Bias und Pittakos, als gehörend zu den σοφοί τε καὶ μακάριοι ἄνδρες (335E9; »weisen und glückseligen Männern«; erste Erwähnung im *Staat* der »Glückseligkeit«; vgl. 331E6),[105] im Gegensatz zu den sich zu Unrecht für mächtig haltenden reichen Herrschern (vgl. Περιάνδρου ... ἤ τινος ἄλλου μέγα οἰομένου δύνασθαι πλουσίου ἀνδρός, 336A5-6; »Periandros ... oder sonst ein reicher und sich viel vermögend dünkender Mann«, Schl.), auf die Polemarchos' Interpretation schon eher zurückzuführen sei. Während so Thrasymachos' These der Eudämonie der Tyrannen (vgl. 336A5-6) und Sokrates' These der diesen fehlenden Erkenntnis[106] vorweggenommen werden, behauptet Sokrates 335E9 zur gleichen Zeit die enge Verbindung von *Weisheit und Glückseligkeit*.[107]

Auch die Gestalt des Kephalos könnte für den Zusammenhang von Weisheit und Eudämonie aufschlußreich sein. Kephalos erscheint *Staat* I als ein Mann, dem es weder jetzt, als Greis, Mühe macht, noch früher gemacht hat (329C4-5), sich von der üblichen Vorstellung von εὖ ζῆν zu distanzieren. Die Frage, welche Vorstellung er selbst von εὖ ζῆν hat, ist *oben* (4.2.2.1.3.1) beantwortet worden. Eine für den Zusammenhang von Weisheit und Eudämonie relevante Ergänzung wäre mit Hilfe einer Stelle in III möglich, wo Sokrates von den Reichen spricht, die *nur im Schein glücklich* seien (τῶν πλουσίων τε καὶ εὐδαιμόνων δοκούντων εἶναι, 406C7; »den Reichen und sogenannten Glücklichen«, Apelt): *wirklich* glücklich wären die Reichen, legt Sokrates nahe, wenn sie ihren Reichtum, gemäß einem Wort des Phokylides, als Chance zum ἀρετὴν ἀσκεῖν (407A8; »Tugend üben«, Apelt) verstehen würden, besonders, sofern die Arete durch Philosophie vermittelt werde (407C3; *oben*, 3.3.2.2). Kepha-

los nun wird nicht nur beschrieben als ein *reicher* Mann (329E1-331B7), sondern auch als einer, der sich um die Vermehrung seines ererbten Vermögens nicht bemüht (330B1-C9),[108] seine Zeit vielmehr auch zum Philosophieren benutzt hat.[109] In Kephalos begegnet man demnach gleich am Anfang des *Staat* einem Menschen, der eine sich von der üblichen unterscheidende Vorstellung von εὖ ζῆν hat und der, wenn man Sokrates' Wort zur Eudämonie der Reichen (406C7 f.) auf ihn beziehen würde, sich wenigstens auf dem Weg zur wahren Eudämonie befunden hat.

Da Sokrates wahre Eudämonie versteht als bewirkt durch Gerechtigkeit (336E7-8; 345A5-7; vgl. 344E1-3) und Weisheit (335E9), während Thrasymachos die (Sokrates' Erachtens scheinbare) Eudämonie betrachtet als bewirkt durch Tyrannis (344A-B), liegt es nahe, daß Sokrates' Kritik am Tyrannen sich auf die Frage seiner σοφία / Weisheit / Einsicht richten wird (vgl. 466B8). Damit wird die Funktion von Sokrates' Frage, ob der wahre Herrscher sich *irren* könne, erkennbar.[110] Da Thrasymachos den Tyrannen für den *wahren* Herrscher hält (343B5; 344A6-7; vgl. A1), liegt es nahe, daß Sokrates eine konkurrierende Vorstellung vom wahren Herrscher entwickeln wird, dem die Weisheit *nicht* fehlen wird.

4.2.2.1.4 Eudämonie und wahre Herrschaft

Auch ohne den ihr folgenden Entwurf der »guten Polis« ist die I-II geführte Eudämonie-Diskussion von Interesse, insofern hier erkennbar wird, daß die nach Eudämonie strebenden Menschen[111] zwar die Tyrannis für das Mittel zur größten Eudämonie halten, jedoch das als πλεονεκτεῖν verstandene »alltägliche« Unrechttun, wenn nur seine Entdeckung und Bestrafung vermieden werden können, als den *ihnen möglichen Weg zur Eudämonie* akzeptieren. In Polemarchos' Interpretation von Gerechtigkeit als ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους, βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς (334B8-9; »Daß die Gerechtigkeit den Freunden nutzt, den Feinden aber schadet«, Schl.; vgl. 332D7-8; 362C1) wird das Benachteiligen einiger Mitbürger, und zwar der »Feinde«, als der Normalfall dargestellt. *Oben* (Anm. 76) ist darauf hingewiesen worden, daß die Allgemeinheit von Polemarchos' Auffassung von Gerechtigkeit verstanden werden soll vor dem Hintergrund der Allgemeinheit der Stasis. Thrasymachos hält die Tyrannis wohl deshalb für das Mittel zur größten Eudämonie, weil er in ihr das Mittel sieht, im allgemeinen Kampf um die Güter den eigenen Willen gegen jenen *aller* anderen Mitbürger durchzusetzen (vgl. ὅς γε πάντων πλέον ἔχειν ἀξιοῖ, 349C6; »da er ja über alle Vorteil zu haben wünscht«, Schl.; ὡς ἁπάντων πλεῖστον αὐτὸς λάβῃ, 349C8-9; »um unter allen immer selbst am meisten zu haben«, Schl.; vgl. 344B1; 5-6). Sein Tyrann kann es sich leisten, sich im Kampf um die Güter allen Bürgern

gegenüber als Feind zu verhalten. Eine solche Entzweiung der Polis, in den Tyrannen einer- und alle anderen Bürger andererseits, ist nur der Extremfall der »normalen« Stasis, die beinhaltet, daß Bewohner einer Polis einige ihrer Mitbürger als Freunde, die anderen aber als Feinde betrachten. Daß sie, im Gegensatz zum Tyrannen, nicht *alle* Mitbürger für ihre Feinde halten, kommt wohl daher, daß sie, da ihnen die Tyrannis nicht möglich ist, hier den zweitbesten Weg zur Eudämonie zu sehen meinen (*oben*, Anm. 76).

Wenn Sokrates dagegen »Eudämonie« anders als die, zu verschiedenen Formen von Stasis führende, traditionelle verstehen will, stellt sich die Frage nach der politischen Bedeutung der neu verstandenen Eudämonie: wie verhält sie sich zu Herrschaft (und Tyrannis)? Im Folgenden besprechen wir zuerst Thrasymachos' und dann Sokrates' Vorstellung vom Verhältnis von Eudämonie und Herrschaft.

4.2.2.1.4.1 Thrasymachos

Das Gespräch über das Verhältnis von Eudämonie und Herrschaft entwickelt sich aus einer Frage an Thrasymachos: nachdem dieser seine Definition von »das Gerechte« / τὸ δίκαιον als τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον (»der Vorteil des Stärkeren«, Apelt)—zu verstehen als τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον (339A1-2; »der Vorteil der bestehenden Regierung«, Apelt)[112]—gegeben hat, fragt ihn Sokrates, ob die Herrscher sich bezüglich dieses »Vorteils« (συμφέρον / βέλτιστον), im Hinblick worauf sie Thrasymachos zufolge ihren Untertanen die Gesetze geben, irren könnten (Πότερον δὲ ἀναμάρτητοί εἰσιν οἱ ἄρχοντες κτλ., 339C1-2; »sind nun die in den einzelnen Staaten Regierenden unfehlbar?«, Apelt). Diese Frage bringt Thrasymachos allmählich[113] dazu, als den wahren, sich im Hinblick auf sein Vorteil und Eudämonie nicht irrenden (341A1-2; vgl. 344A1-2; 6-7), von ihm eigentlich von Anfang an gemeinten (344A1) Herrscher den Tyrannen darzustellen (344A7).[114] Im Gegensatz zu Sokrates' Analyse des Phänomens »Techne« (341C3-342E11; 345C1-347A3), der zufolge ein Technites »im strengen Sinne« (341B6; C5; 345C3), ein »wahrer Technites« (341C6; 345C2; E2), ein Technites »sofern er Technites ist« (342D4; E7; 345C4; D6), nicht nach dem eigenen Vorteil strebt, sondern nach dem desjenigen, auf den seine Techne bezogen ist,[115] betrachtet Thrasymachos den sich um den *eigenen* Vorteil und um die *eigene* Eudämonie bemühenden Tyrannen als den Herrscher »im strengen Sinne«, den *wahren* Herrscher (344A-B).

Während in Sokrates' Techne-Analyse, mit Ausnahme der Reitkunst (ἱππική, 342C4), Technai besprochen wurden, in denen Menschen mit ihresgleichen zu tun haben (Arzt, 342C1; D4; Steuermann, 342D9),

greift Thrasymachos eine Techne auf, für die die Ungleichheit von Subjekt und Objekt der Techne bezeichnend scheint:[116] die Hirten, meint er, schauen nicht auf den Vorteil ihrer Herde, als Gegenstand ihrer Techne, sondern auf den Vorteil ihrer Herren und auf ihren eigenen (343B1-4). Nach Thrasymachos' Meinung wenden die *wirklich* herrschenden Herrscher (343B4-5; m.a.W.: jene Herrscher, bei denen er die Möglichkeit des Irrtums hinsichtlich des eigenen Vorteils ausgeschlossen hat, 340D1-341A4; vgl. 339B2-D10), die Hirtenkunst, als wäre das selbstverständlich, auf ihre Polis an: Tag und Nacht beobachten sie ihre Untertanen, wie der Hirt seine Herde, im Hinblick auf den Vorteil der Herrscher (343B5-C1).[117] Ob ein Herrscher als ὡς ἀληθῶς ἄρχων (343B5) zu bezeichnen ist, hängt für Thrasymachos wohl davon ab, ob dieser Herrscher das Modell der in Thrasymachos' Weise verstandenen Hirtenkunst auf sein Verhältnis zu seinen Untertanen anwendet; eine solche Anwendung durch den »wahren Herrscher« geht dann darauf zurück, daß der »wahre Herrscher« sich hinsichtlich seines Vorteiles, also letztlich hinsichtlich seiner Eudämonie, nicht irrt (340E8-341A4).

Es ist *oben* (4.2.2.1.2, S.109) dargestellt worden, wie eng Unrechttun, Pleonexie, Eudämonie und Tyrannis für Thrasymachos zusammenhängen. Wir fassen hier nur zusammen: 1) der Gerechte hat überall weniger als der Ungerechte (343D3 f.); 2) das »Mehrhaben« des Ungerechten, auch infolge der »kleinen Kriminalität«, wird als Schritt in die Richtung der Eudämonie gewertet (348D7-9); 3) indem, auf der politischen Ebene, die Untertanen »gerecht« sind, d.h. den Gesetzen gehorchen, dienen sie dem Vorteil ihrer Herrscher, machen sie diese »glücklich« (343C7-D1); 4) die größte Eudämonie findet man bei dem Ungerechtesten, der nicht Einzelnes (vgl. 344A7), sondern die Polis insgesamt (344B1) gestohlen hat, so daß er »alles und alle« hat (344B5-7); wo dies stattgefunden hat, gibt es den Tyrannen (344A6-7), dessen Eudämonie allgemein, auch außerhalb seiner eigenen Polis, anerkannt wird (344B7-C4). Der Tyrann, als der »wahre Herrscher«, ist für Thrasymachos jener Ungerechte, der, erkennend daß Eudämonie durch πλέον ἔχειν zwar näher gebracht, durch πάντ' ἔχειν jedoch erst vollkommen gemacht wird (348D5-9), sich, indem er zum Tyrannen wird, den politischen Rahmen schafft, innerhalb dessen es ihm uneingeschränkt möglich ist, die Untertanen als Mittel zur Steigerung der eigenen Eudämonie zu benutzen (344B5-C1).

4.2.2.1.4.2 Sokrates

Die Entwicklung einer anderen Vorstellung des Verhältnisses von Eudämonie und Herrschaft wird möglich, indem Sokrates von Thrasymachos'

Begriff des Herrschers »sofern er Herrscher ist« (340D7-341A1), des Herrschers »im strengen Sinne« (341B6), des »wahren Herrschers« (343B5) ausgeht. Als Thrasymachos leugnete, daß Herrscher sich irren »sofern sie Herrscher sind« (340E8-341A1), glich er die Herrschaft an die Technai an (340D1-E6). Diese Nähe der »wahren Herrschaft« zu den Technai bringt Sokrates zu einer Analyse des Phänomens Techne (341C4-342E11; 345B7-346E7), die zeigt, daß jeder Technites, der »wirklich« / »im strengen Sinne« seine Techne ausübt, dies nur im Hinblick auf das Interesse des Gegenstandes seiner Techne tut: der Arzt bemühe sich »als Arzt« (342D4) nicht um sein eigenes Wohl, sondern um das des Kranken (D5), da er »im strengen Sinne« ein »Herrscher über Körper«, nicht jedoch ein Chrematist sei (ὡμολόγηται γὰρ ὁ ἀκριβὴς ἰατρὸς σωμάτων εἶναι ἄρχων ἀλλ' οὐ χρηματιστής, D6-7; vgl. 341C5-6). Dies bedeutet nicht, daß der Arzt, sofern er sich für die Ausübung seiner Techne bezahlen läßt (was ihn zum Chrematisten macht), aufhört, Arzt zu sein; es soll nur die These gesichert werden, daß der Arzt »sofern er Arzt ist« ausschließlich auf das Wohl seines Patienten, nicht auf den eigenen Lohn bezogen ist. Der Arzt, der seinen Lohn verlangt als Gegenleistung dafür, daß er seine Techne ausgeübt hat, tut das nicht »sofern er Arzt ist«, sondern verhält sich hier wie jeder andere Technites auch, der eben die Gegenleistung dafür fordert, daß er, als Fachmann, sein eigenes Interesse dem seines Kunden untergeordnet hat.[118]

Wie *oben* (S. 124 f.) erwähnt, versucht Thrasymachos, der Konsequenz von Sokrates' Techne-Analyse (341C4-342E11), die doch ihrerseits an Thrasymachos' eigene Einordnung der Herrschaft in die Reihen der Technai anschloß (340D1-E6), dadurch auszuweichen, daß er eine s.E. von Sokrates nicht berücksichtigte Art von Technai heranzieht: gegenüber Sokrates' auf Menschen bezogenen Technai (Heilkunst, Steuermannskunst) setzt Thrasymachos die Hirtenkunst (343A8 f.), an der die wahren Herrscher sich s.E. orientieren (343B4 f.). Wenn er Sokrates' Techne-Analyse als nicht auf die Hirtenkunst anwendbar darstellt (343B1 ff.), weist ihn Sokrates darauf hin (345B9 ff.), daß Thrasymachos, der doch den Arzt »im strengen Sinne« vom Arzt »als Chrematist« unterschied (345C1; vgl. 342D6-7), dies beim Hirten unterläßt (τὸν ... ὡς ἀληθῶς ποιμένα οὐκέτι ᾤου δεῖν ὕστερον ἀκριβῶς φυλάξαι, 345C2-3; »daß du ... beim 'wirklichen' Hirten aber nicht mehr glaubtest, weiterhin an der strengen Bestimmung festhalten zu müssen«, Apelt).[119] Deshalb begründet Sokrates, weshalb die (erste: 341C4-342E11) Techne-Analyse auch für die Hirtenkunst gelte: sofern der Hirt Hirt ist (345C4), sieht er auf das Interesse seiner Herde (C4-5), ernährt sich nicht von seiner Herde (C5-6) und verdient nicht an ihr, durch Verkauf, »als ob er ein Chrematist und nicht ein Hirt wäre« (ὥσπερ χρηματιστὴν ἀλλ' οὐ ποιμένα,

D1). Daß die Techne-Analyse Sokrates zufolge auch für die Hirtenkunst Gültigkeit hat, bedeutet somit, daß der Hirt »sofern er Hirt ist« (345C4), der »wahre Hirt« (C2), kein Chrematist ist.[120]

Die im *Staat* zweifellos wichtige Trennung von Wächtern und Chrematisten wird jedoch noch nicht dadurch vollzogen, daß Sokrates' Techne-Analyse trotz Thrasymachos' Kritik auch auf die Hirtenkunst anwendbar sein soll: im Rahmen dieser Analyse ist der Hirt nur insofern kein Chrematist, als man von ihm »im strengen Sinne« spricht; in genau der gleichen Weise ist auch der Arzt »sofern er Arzt ist« kein Chrematist. Spricht man dagegen vom tatsächlichen Arzt, bzw. Hirten, so *ist* er Chrematist. Die Unterscheidung in »Arzt sofern er Arzt ist« einer- und »Arzt als Chrematist« andererseits bedeutet nicht, daß in der »guten Polis« des *Staat* kein Arzt (allgemeiner gesprochen: kein Technites) Chrematist wäre,[121] weshalb auch die Wächter keine Chrematisten sein sollten.[122] Diese Unterscheidung soll *Staat* I nur zeigen, daß der Technites »sofern er Technites ist« sich einem fremden Interesse unterordnet und allein aufgrund dieser Unterordnung einen Lohn bekommt. Daß der Lohn dazu, daß ein Technites seine Techne ausübt, eine notwendige Bedingung ist, so daß ohne Lohn keine Techne ausgeübt würde, wird von Sokrates hervorgehoben (345E5-346A1); deshalb stellt sich die Frage nach dem Sinn der Unterscheidung des »Technites als Technites« einer- und des »Technites als Chrematist« andererseits.

Für den Grund dieser Unterscheidung halten wir die Überlegung, daß es *allein* (*unten*, 4.2.3) im Fall des »politischen Technites«, m.a.W. des »wahren Herrschers«, *ausgeschlossen* ist, daß er gleichzeitig Chrematist (sich folglich für die Ausübung seiner Techne belohnt oder belohnen läßt; 415E9 ff.; *oben*, 4.1) und ein Technites »im strengen Sinne« ist, m.a.W. ein Technites, der seine Techne—in diesem Fall: die Herrschaft über die Polis—allein im Hinblick auf das Wohl der Objekte seiner Techne ausübt. Die Techne-Analyse zeigt, daß die, gewöhnlich chrematistische, Belohnung eine notwendige Bedingung zur Ausübung jeglicher Techne ist; da es andererseits im *Staat* einer von Sokrates' Leitgedanken ist, daß chrematistischer Lohn gerade im Fall der Herrschaft ausschließt, daß die Techne »als Techne« ausgeübt wird—wird doch gerade dieser Lohn die Herrscher dazu bewegen, ihre Herrschaft als Mittel zur traditionell verstandenen Eudämonie anzuwenden—, so scheint die Folgerung sein zu müssen, daß Herrschaft nicht »als Herrschaft«, nicht »im strengen Sinne« gerade des Sokrates (im Gegensatz zu Thrasymachos) ausgeübt werden *kann*. In dieser Aporie stellt sich die Frage, wie Sokrates denn das Verhältnis von Eudämonie und wahrer Herrschaft sieht.

Im Folgenden stellen wir dar, daß der Unterschied zu Thrasymachos nicht ist, daß für Sokrates eine nur anders verstandene Eudämonie die

Folge der wahren Herrschaft wäre; vielmehr hat wahre Herrschaft, wie Sokrates diese versteht, *keine positiven*, eher schon negative Folgen für die (sokratisch verstandene) Eudämonie der Herrscher; wahrscheinlich soll derjenige, der ein wahrer Herrscher (in Sokrates' Sinne) soll sein können, die (sokratisch verstandene) Eudämonie schon haben, *bevor* er die Herrschaft übernimmt. Für Sokrates dürfte demnach die wahre Eudämonie Bedingung der wahren Herrschaft (beide »wahr« im Sinne des Sokrates), diese jedoch ihrerseits ohne positive Folgen für die wahre Eudämonie sein.[123]

Als Auftakt zur Darstellung der eigenen Ansicht vom wahren Herrscher fragt Sokrates Thrasymachos, ob denn die wahren Herrscher *freiwillig* herrschen: σὺ δὲ τοὺς ἄρχοντας ἐν ταῖς πόλεσιν, τοὺς ὡς ἀληθῶς ἄρχοντας, ἑκόντας οἴει ἄρχειν; (345E2-3; »du aber, glaubst du etwa, daß die Regierenden in den Städten, die 'wahrhaften' nämlich, aus freien Stücken regieren?«, Apelt). Thrasymachos bejaht kräftig (οὔκ—scl. οἶμαι—ἀλλ' εὖ οἶδα, E4; »von *Glauben* ist da nicht die Rede; ich *weiß* es ganz bestimmt«, Apelt; vlg. 341A7-9),[124] haben die Tyrannen ja erreicht, was alle erreichen möchten (344B7), nur die wenigsten jedoch erreichen können (C3-4; vgl. 358E3 ff.). An diese Frage nach der *Freiwilligkeit wahrer* Herrschaft schließt die Fortsetzung der (341C4 begonnenen) Techne-Analyse (345E5 f.) an, in der Sokrates zeigt, daß der Technites »als Technites« seine Techne nicht freiwillig ausübt, da nicht er selbst den Nutzen seiner Mühe hat, sondern derjenige, dem die Ausübung seiner Techne gilt (345E7; vgl. 346E7 f.); zum Ausgleich dafür, daß er seine Techne »im strengen Sinne« (ἀκριβῶς, 346B3; D2) ausübt, fordert der Technites einen Lohn (345E6-346A1). Die Fortsetzung der Techne-Analyse führt zum Ergebnis, daß *alle* Technitai zusätzlich zu ihrer eigentlichen Techne (346C5-7) eine zweite Techne—u.z. die μισθωτικὴ (C10) / μισθαρνητικὴ (D3, 4) τέχνη—ausüben, die ihnen den Lohn als Gegenleistung für die Ausübung ihrer eigentlichen Techne verschafft. Dieses Ergebnis ist zwar für Thrasymachos' Verständnis des Tyrannen als politischen *Technites* und damit für seine Interpretation des Gerechten als »Vorteil des Stärkeren«, fatal,[125] ist jedoch auch für Sokrates' Verständnis des wahren Herrschers problematisch; der Arzt »als Arzt« arbeitet, der Techne-Analyse zufolge, nicht freiwillig, da allein der Lohn ihn dazu bewegt, seine Techne auszuüben (346E7 ff.). Das bedeutet, daß auch der als Technites verstandene wahre Herrscher nicht freiwilig arbeitet, da auch ihn allein der Lohn zur Ausübung seiner Techne, der Herrschaft »als Herrschaft«, bewegen kann; deshalb scheint dazu, daß der wahre Herrscher herrscht, die Kombinierung von Herrschaft und Chrematistik erforderlich,[126] die jedoch 415E9 ff. als politisch verhängnisvoll erscheint.

Sokrates löst dieses Problem, indem er auch den Begriff des Lohnes *neu* interpretiert: neben dem traditionell verstandenen Lohn (Geld, Prestige) gebe es auch Lohn als »Strafe« (ζημία, 347A5). Das erläutert er folgendermaßen: die »Besten« (347A10; vgl. οἱ ἀγαθοί, B6; οἱ ἐπιεικεῖς, C6) akzeptieren weder Geld noch Ehre als Lohn für die Mühe der Herrschaft (A10-B9); ihre Ablehnung von Lohn hätte zur Folge—da irgendein Lohn eben dazu erforderlich ist, daß ein Technites seine Techne ausübt—, daß die »Besten« nicht herrschen würden. Vor diesem Hintergrund introduziert Sokrates den Gedanken eines »negativen Lohnes«, der die »Besten« dazu nötigen wird, die Herrschaft dennoch auszuüben: die Voraussicht, von ihren Schlechteren regiert zu werden (347C3-6), was nur bedeuten kann: von jenen, die Geld und / oder Ehre als Lohn der Herrschaft hinnehmen. Wenn die »Besten« die Herrschaft ausüben, geschehe das somit nur deshalb, weil sie keine andere Wahl haben (ἀνάγκην, 347C1; ἐπ' ἀναγκαῖον, D1)[127] und nicht, weil sie sich davon die Eudämonie versprächen: ἔρχονται ἐπὶ τὸ ἄρχειν οὐχ' ὡς ἐπ' ἀγαθόν τι ἰόντες οὐδ' ὡς εὐπαθήσοντες ἐν αὐτῷ, 347C6-7; »sie treten dann in das Herrscheramt ein, nicht als handelte es sich dabei um etwas Erstrebenswertes oder um die Hoffnung auf ein Vergnügliches im Amte«, Apelt).[128]

Zur Erläuterung der eigenartigen »Belohnung, die die «Besten» für ihre Herrschaft bekommen—u.z. die Vermeidung der «Strafe», die sie bekämen, wenn sie nicht herrschen würden (345A5 f.)—, entwickelt Sokrates schon in I eine Vorstellung von richtigen politischen Verhältnissen: gäbe es eine πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν (347D2-3; «eine Stadt von rechtschaffenen Männern», Schl.), so wäre das Nichtherrschen nicht weniger umkämpft (da es dann für niemanden die Gefahr gäbe, von seinen Schlechteren regiert zu werden) als es jetzt die Herrschaft ist (D3-4). In einer solchen Polis könnte man jedermann die Herrschaft überlassen (D6-8) und würde man sehen, daß der wahre Herrscher nicht auf sein eigenes Interesse, sondern auf das seiner Untertanen schaut (D5-6).[129]

Sokrates hat somit in I folgende Vorstellung vom wahren Herrscher: 1) der wahre Herrscher herrscht im Hinblick auf die Interessen seiner Untertanen;[130] 2) der wahre Herrscher übt seine Herrschaft allein dann aus (wie dies bei *jedem* Technites der Fall ist), wenn ihm ein Lohn bevorsteht; 3) der wahre Herrscher lehnt den üblichen Lohn der Herrschaft (Geld und / oder Ehre) ab; 4) der wahre Herrscher würde, da kein traditioneller Lohn der Herrschaft für ihn akzeptabel ist, nicht herrschen wollen, wenn ihn dazu nicht die Voraussicht bewegte, andernfalls von seinen Schlechteren—von solchen, die den traditionellen Lohn akzeptieren—regiert zu werden.

Eine Antwort auf die Frage, wie sich für Sokrates Eudämonie und wahre Herrschaft zueinander verhalten, kann vielleicht durch folgende

Gedanken näher gebracht werden. Daß die wahren Herrscher nach I den üblichen Lohn der Herrschaft ablehnen, geht darauf zurück, daß sie allein unter den »Besten« (347A10) zu finden sind. Diese »Besten« zeigen durch ihr Verhalten, 1) daß sie die Herrschaft nicht, wie das doch üblich ist, für ein Mittel zur traditionell verstandenen Eudämonie halten; 2) daß sie die Herrschaft auch nicht als Mittel zu einer anderen, eventuell von ihnen für allein richtig gehaltenen Eudämonie betrachten: in diesem Fall wäre nicht allein die Vermeidung der »Strafe« ihr »Lohn der Herrschaft«, sondern auch die »wahre Eudämonie«, so daß *auch* sie, wie ihre Schlechteren, wenn auch mit einem anderen Motiv, einen positiven Lohn der Herrschaft erwarten und deshalb nach dieser streben würden; 3) daß sie die Herrschaft durch die Schlechteren als etwas betrachten, das ihre persönliche Eudämonie beeinträchtigen könnte (bewegt doch allein diese Befürchtung sie dazu, die Herrschaft zu übernehmen).

Fragt man nach dem Grund dessen, daß die »Besten« den üblichen Lohn der Herrschaft ablehnen, so ist darauf hinzuweisen, daß ein Vergleich von Sokrates' Vorstellung vom wahren Herrscher in I mit den in VIII dargestellten Herrschern zeigt, daß die Ablehnung von Gold und Ehre, als Lohn der Herrschaft, durch die »Besten« die Arete dieser »Besten« voraussetzt: mit der alleinigen Ausnahme der Philosophen-Herrscher werden in VIII *alle* Herrscher als Liebhaber von Ehre oder Geld (φιλότιμοι, φιλοχρήματοι, gar φιλοχρηματισταί)[131] dargestellt. Sokrates' Vorstellung vom wahren Herrscher ist demnach im Zusammenhang der dritten »Welle« (Herrschaft der Philosophen; *unten*, Kap. 6) näher zu verstehen. Im Zusammenhang von I kommt man nicht weiter als zur *Vermutung*, daß die *Arete* der »Besten« als Grund ihrer Ablehnung des traditionellen Lohnes der Herrschaft impliziert ist. Da im Laufe des Gesprächs deutlich geworden war, daß Sokrates zwei »Komponenten« von Arete, Gerechtigkeit und Weisheit, für die Ursachen richtig verstandener Eudämonie hält, kann man dieser Vermutung die weitere hinzufügen, daß Sokrates schon in I die »Besten« aufgrund der durch Arete bewirkten, anders als traditionell zu verstehenden Eudämonie die Herrschaft als Mittel zur traditionell verstandenen Eudämonie ablehnen läßt und sie gerade aus diesem Grund für zur Herrschaft »als Herrschaft«, zur »wahren Herrschaft« fähig hält.

Zusammenfassend: Für Thrasymachos ist die Tyrannis, als wahre Herrschaft, das Mittel zur vollkommenen (traditionell verstandenen) Eudämonie. Für Sokrates dagegen bedeutet »wahre Herrschaft« den Verzicht darauf, Herrschaft als Mittel zur eigenen Eudämonie zu benutzen; er weist nach, daß »wahre Herrschaft«, wenn man sie gemäß den Technai versteht, kein Mittel zur traditionell verstandenen Eudämonie sein kann; darüber hinaus wird erkennbar, daß »wahre Herrschaft« auch nicht das

Mittel zur (Sokrates' Erachtens) *richtig* verstandenen Eudämonie sein kann. Es wird in I nahe gelegt, daß es die Arete der »Besten« ist, die sie davon zurückhält, Herrschaft als Mittel zur traditionell verstandenen Eudämonie zu benutzen.

4.2.2.2.1 Polis, Eudämonie der Polis und wahre Eudämonie der Herrscher

Sokrates lehnt 419A1 ff. das »traditionelle« Verständnis von »Eudämonie« ab (*oben*, 4.2.1.1), das übrigens allein im Fall der Wächter, als Herrscher der »guten Polis«, politische Relevanz habe (*oben*, 4.2.1.2.1); auch deutet er an, selbst ein anderes Verständnis von »Eudämonie« für das richtige zu halten (δοκοῦντες, 420A6; vgl. θαυμαστὸν μὲν ἂν οὐδὲν εἴη εἰ καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν, B4-5). Da er es 419A1 ff. jedoch unterläßt, das eigene Verständnis von »Eudämonie (des Menschen, besonders des Herrschers)« darzustellen, ist es von Interesse, daß er 419A1-421C7 von dem verwandten Begriff »Eudämonie der *Polis*« ausschließlich einen *positiven* Gebrauch macht: im Fall der *Polis* fehlt ein Gegensatz von traditionell (und unzureichend) verstandener Eudämonie einer- und (Sokrates' Erachtens) richtig verstandener, wahrer Eudämonie andererseits. Sokrates benutzt den Begriff »Eudämonie« im Abschnitt 419A1-421C7 demnach in drei Bedeutungen.[132]

Es liegt nahe, für die Erkenntnis der *richtig* verstandenen Eudämonie der Herrscher an den ausschließlich positiv benutzten Begriff »Eudämonie der Polis« anzuknüpfen, zumal Sokrates die (richtig verstandene) Eudämonie der Wächter jener der Polis unterordnen will: wenn einmal die Eudämonie (des Ganzen) der Polis garantiert ist,[133] soll es der Physis überlassen werden, den Teilen der Polis die ihnen zukommende Eudämonie zu gewähren (421C3-6; vgl. 420B4-D5).[134] Da es bei dieser formellen Orientierung der Eudämonie der Teile der Polis, besonders der Eudämonie der (als einziger Gruppe) politisch relevanten Wächter, an der Eudämonie der Gesamtheit der Polis immerhin möglich ist, daß sie sich auch materiell an dieser orientiert, besprechen wir zunächst Sokrates' Verständnis von »Polis« und »Eudämonie der Polis«, um dann nach den Folgen für die Erkenntnis richtig verstandener Eudämonie der Wächter zu fragen.

Wir sahen (*oben*, 4.2.1.2.1), daß Sokrates dem Einwand des Adeimantos zunächst durch die Antwort auszuweichen scheint, die, das Gespräch veranlassende, Frage der Gerechtigkeit des Menschen lasse sich nur auf dem Weg der Gerechtigkeit (und Eudämonie) (des Ganzen) der Polis beantworten. Überraschend, da der Begriff »Eudämonie der Polis« im *Staat* bisher nicht benutzt worden war, sagt Sokrates, er habe bisher versucht, eine εὐδαίμων πόλις zu entwerfen, in der Meinung, in einer solchen

lasse sich die Gerechtigkeit am ehesten ausmachen (420B8-9; vgl. C1-2).[135] Daß Sokrates die εὐδαίμων πόλις *vom Anfang der Gründung einer Polis an* (368C7 ff.) vor Augen hatte, ist besonders interessant, wenn wir (*oben*, 3.1; 4.1) glaubhaft gemacht haben sollten, daß die Vorschriften zu Erziehung und Lebensumständen der Wächter (376C7-417B9) von der 375B9-C4 gemeinten Stasis-Problematik her zu verstehen sind: die Folgerung wäre, daß Sokrates jene Polis für εὐδαίμων hält, in der Stasis fehlt. Daß er »Eudämonie der Polis« in der Tat in diesem Sinn verstehen will, ist um so wahrscheinlicher, als er den Mißbrauch der Macht durch die Herrscher noch am Ende von III als δεινότατον πάντων (416A2-3) bezeichnet hat, das es durch richtige Erziehung und zusätzliche Vorschriften zu verhindern gelte (B1; 5). Die Verhinderung des inneren Krieges (417B3-5) nennt er 417A5-6 σῴζειν τὴν πόλιν (»die Polis erhalten«), das Scheitern dieser Vorbeugung θεεῖν ἐγγύτατα ὀλέθρου (B5; »dicht am Rande des Verderbens hinlaufen«, Apelt). Der Zusammenhang von »Eudämonie der Polis« einer- und Vorbeugung der 415E9 ff. zentral stehenden Stasis-Problematik andererseits wird explizit, wenn Sokrates die »Zerstörung« der Polis (ὅτι πᾶσαν ἄρδην πόλιν ἀπολλύασιν, 421A6; vgl. ὀλέθρου, 417B5) mit ihrem εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν (421A7) kontrastiert.

Die »Eudämonie der Polis« ist demnach für Sokrates mit dem Fehlen jener Stasis gegeben, deren Vorbeugung die seit 376C7 gegebenen Vorschriften veranlaßt hat. Sieht man vor diesem Hintergrund auf jene Aspekte des Lebens der Wächter, die (mit dem Besitz von) »Gütern« zusammenhängen—haben doch, nach dem üblichen Verständnis von »Eudämonie«, gerade diese Aspekte mit der Eudämonie der Herrscher zu tun (*oben*, 4.2.2.1.2; 4.2.2.1.2)—, so bietet sich die Formel »Trennung von Wächtern und Chrematisten« an (*oben*, 4.1); die als eigentlicher Inhalt der »Gerechtigkeit der Polis« erkannte (*oben*, Kap. 2) Trennung von Wächtern und Chrematisten erscheint damit als der Grund der Eudämonie der Polis. Es ist diese, durch das Fehlen von Stasis bewirkte—das Fehlen von Stasis ist selbst wieder durch die richtige Erziehung und die strikte Trennung von Wächtern und Chrematisten bewirkt—, »Eudämonie der Polis«, die von Sokrates gemeint ist, wenn er 421A2 ff. darstellt, wie die (traditionell verstandene) Eudämonie gerade und allein der Wächter dazu führen müßte, daß die Eudämonie der Polis verloren ginge. Daß Sokrates hier das im Fall traditioneller Eudämonie der Wächter entstehende Phänomen nicht mehr als »Polis« bezeichnet, sondern als apolitisches »Volksfest« (πανήγυρις, 421B2; vgl. 614E3),[136] hängt wohl damit zusammen, daß bei einem solchen »Schmaus« (421B3)[137] der Herrscher nicht mehr davon die Rede sein kann, daß sie »die Polis erhalten« (417A5-6), während doch andererseits

die von ihnen bewirkte »Zerstörung« der Polis (421A6) jene Ansammlung von Menschen übrig läßt, die eben als »Polis« bezeichnet zu werden pflegt (*unten*, 4.4).

Fragt man im Zusammenhang von 415E9-421C7 nach Kennzeichen des Sokratischen Verständnisses von »Polis«, so fällt zunächst auf, daß er die Befolgung der 416D3-417A5 gegebenen Vorschriften als Ursache von σῴζειν τὴν πόλιν (417A5-6) bezeichnet, während solche Vorschriften doch von Herrschern gerade nicht befolgt zu werden pflegen (vgl. Adeimantos' Einwand, bes. 419A5; *oben*, 4.2.1.1): man kann schließen, daß die faktisch bestehenden Poleis nach Sokrates' Meinung *nicht* »erhalten« werden, nicht »als Poleis« bestehen. Daß die »wahre Polis«, die allein die Bezeichnung »Polis« verdiene, für Sokrates ein in der Erfahrung (noch; vgl. jedoch 472C1 ff.) nicht auffindbares Phänomen ist, wird 417B5 nahegelegt, wenn das Ergebnis der Vernachlässigung der Vorschriften 416D3-417A5 als θεεῖν ἐγγύτατα ὀλέθρου αὐτοί τε καὶ ἡ ἄλλη πόλις (B5-6; »dicht am Rande des Verderbens hinlaufen, sie selbst wie die anderen Bürger«, Apelt) bezeichnet wird: da das hier gemeinte, unbedingt zu vermeidende (416A2-3, usw.) Verhalten der Wächter (Kombinierung von Herrschaft und Chrematistik) gerade das allgemein übliche ist (*oben*, 1.2; *unten*, 6.1),[138] kann man wiederum folgern, daß in allen faktisch bestehenden Poleis die Nähe zum »Untergang« (oder gar der »Untergang« selbst) tatsächlich gegeben ist. Vom »Untergang« der Polis ist schließlich die Rede, wenn die politischen Folgen dargestellt werden, die eintreten würden, wenn man den Wächtern die von Adeimantos vermißte (traditionell verstandene) Eudämonie der Herrscher gewähren würde (ὁρᾷς δὴ ὅτι πᾶσαν ἄρδην πόλιν ἀπολλύασιν, 421A6; »so ist das offenbar der völlige Ruin für die Stadt«, Apelt): aus diesen Worten läßt sich folgern, daß die »Polis« (in Sokrates' Sinne) dann »zugrunde geht«, wenn sie zu dem wird, was allgemein als ihre Wirklichkeit gilt.

Von diesem normativen Verständnis von »Polis« her lehnt Sokrates es 421B ab, eine Ansammlung von Menschen, deren Herrscher »Landwirte« (B2) und ἑστιάτορες εὐδαίμονες (B3; »glückliche Tafelhelden«, Apelt) sind, als »Polis« zu bezeichnen: ἄλλο ἄν τι ἢ πόλιν λέγοι (B3; »so dürfte er damit auf alles andere eher zielen als auf eine Stadt«, Apelt). *Diese* Folge traditionell verstandener Eudämonie der Herrscher für die »Polis« (in Sokrates' Sinne) ist u.E. mit den Worten πόλει δεινόν (421A4-5; »eine Gefahr für die Polis«) gemeint; da jedoch 421A5 ff. jene Folgen dargestellt werden, deren Verhinderung schon die Vorschriften 416D1-417A5 gelten, ist πόλει δεινόν (A4-5) auch im Hinblick auf jene Worte zu verstehen, mit denen die politische Notwendigkeit der Vorschriften zur Trennung von Wächtern und Chrematisten behauptet wurde: δεινότατον ... πάντων (416A2-3; »die allergrößte Gefahr«). Es wird demnach 417A-

421C erkennbar, daß die Kombinierung von Herrschaft und Chrematistik deshalb als δεινότατον ... πάντων zu betrachten ist, weil sie verhängnisvoll ist für das Fortbestehen der Polis »als Polis«, im Sinne des Sokrates.

Da Sokrates das Vorhandensein einer bestimmten politischen Struktur, wie sie durch die durchgängige Trennung von Wächtern und Chrematisten zustande kommt, als Kriterium dafür benutzt, ob eine Ansammlung von Menschen auch als »Polis« bezeichnet werden darf, ist es nicht mehr möglich, zwischen πόλις und εὐδαίμων πόλις (beide freilich in Sokrates' Sinne) noch zu unterscheiden, lassen sich doch sowohl das »Polis-Sein« wie das »εὐδαίμων-Sein« der »guten Polis« auf das Fehlen von Stasis in ihr zurückführen. Negativ formuliert, ist das Fehlen von Stasis / Entzweiung die Bedingung des »Polis-Seins« und der Eudämonie einer Polis; positiv formuliert, ist die durch die Trennung von Wächtern (als Herrschern) und Chrematisten ermöglichte Einheit der Polis die Bedingung ihrer Eudämonie und ihres »Polis-Seins« (*unten*, 4.4).[139]

Es ist deutlich, daß bei einem solchen Verständnis von »Polis« und »Eudämonie der Polis« die Eudämonie der Wächter jener der Polis nicht nur untergeordnet werden muß, im Sinne nur einer Einschränkung traditionell verstandener Eudämonie, sondern daß sie sogar fundamental anders verstanden werden muß, da das für die Wächter uneingeschränkt geltende Verbot der Chrematistik es ausschließt, eine solche Unterordnung als nur eine Einschränkung traditionell verstandener Eudämonie aufzufassen; da den Wächtern so wenig wie anderen Menschen zugemutet werden kann, auf das Streben nach Eudämonie zu verzichten, da andererseits traditionell verstandene Eudämonie im Fall der Wächter für die (Eudämonie der) Polis zerstörerisch wäre, muß ein neues Verständnis von »Eudämonie« gewonnen werden, wenn Sokrates' politisch notwendige Vorschriften den Wächtern sollen zugemutet werden können. Deshalb ist jetzt zu untersuchen, ob von dem dargestellten Verständnis von »Polis« und »Eudämonie der Polis« her schon im Zusammenhang von 419A-421C näher bestimmt werden kann, wie »Eudämonie der Wächter« nach Sokrates' Meinung *richtig* zu verstehen sei.

Einen Eindruck von dem Inhalt dieser richtig verstandenen Eudämonie der Wächter bekommt der Leser erst in V, wenn Sokrates im Anschluß an die, an die Vorschriften 416D3 ff. anknüpfende, Besprechung der »Frauen- und Kindergemeinschaft«, Adeimantos' 419A1 ff. gestellte Frage aufnimmt (*unten*, 5.2.2.8). Vorwegnehmend kann gesagt werden, daß die *richtig* verstandene Eudämonie der Wächter dort als Voraussetzung zur Eudämonie der Polis erscheint. Dennoch ist auch jene Darstellung der Eudämonie der Wächter nur eine vorläufige: die Eudämonie der Wächter wird erst anläßlich der dritten »Welle« (*unten*,

6.4.1) in ihrer wahren Beschaffenheit erkennbar, wenn Sokrates die Philosophenherrscher kennzeichnet als οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος (521A3-4;[140] »die wirklich Reichen ..., reich nicht an Gold, sondern an dem, woran der Glückselige reich sein muß, an tugendhafter und einsichtsvoller Lebensführung«, Apelt); die ζωὴ ἀγαθή τε καὶ ἔμφρων erscheint somit in VII als Grund der wahren Eudämonie der Wächter, die sie, als einzige, dazu befähigt, auf falsch verstandene Eudämonie—und deshalb auf Mißbrauch ihrer Herrschaft, als Mittel zu dieser Eudämonie—zu verzichten (*unten*, 6.4.1.1).

Daß dieses, durch Fehlen von Stasis (Kap. 5) und letztlich durch Arete und Philosophie (Kap. 6) bedingte, Verständnis von »Eudämonie« schon 419A1 ff. vorausgesetzt wird, halten wir für wahrscheinlich: 1) Sokrates' Besprechung (*unten*, 5.2.2.8) der (durch Fehlen von Stasis bewirkten) Eudämonie der Wächter nimmt nicht nur Adeimantos' Frage nach der Eudämonie der Wächter (419A1) wieder auf, sondern auch seine eigene Antwort, er würde sich nicht wundern, wenn die Wächter unter diesen—aus den Vorschriften 416D3-417B5 folgenden—Umständen sehr glücklich sein sollten (420B5; vgl. 466A2-3); 2) als Indiz dafür, daß 419A1 ff. auch an die, letztlich durch Arete und Philosophie bewirkte, Eudämonie schon gedacht wird (*oben*, 4.2.2.1.3.2), könnte man die Tatsache betrachten, daß Sokrates 421C1 sagt, man werde die Wächter zur Erfüllung ihrer Aufgabe »zwingen und überzeugen müssen« (ἀναγκαστέον ... καὶ πειστέον): einerseits erinnert diese Formulierung an die *Staat* I beschriebene Abneigung der Besten von der Herrschaft (347C-D; *oben*, 4.2.2.1.4.2), andererseits nimmt sie die Darstellung der Philosophenherrscher (V-VII) vorweg, bei deren Erziehung und Übernahme der Herrschaft das ἀναγκάζειν καὶ πείθειν wiederum große Bedeutung hat (*unten*, 6.4.1.2-4).

4.2.2.2.2 Folgen der traditionell und der Sokratisch verstandenen Eudämonie der Herrscher für die Polis

Sokrates lehnt traditionell verstandene Eudämonie der Herrscher für seine Wächter ab, zunächst aus methodischen Gründen (*oben*, 4.2.1.2.1), da für die Suche der Gerechtigkeit allein die, die Gerechtigkeit der Polis voraussetzende, Eudämonie des Ganzen der Polis interessiere. Der Rekurs auf die Eudämonie des Ganzen führte zu einer politischen Begründung dieser Unterordnung (*oben*, 4.2.1.2.2): würde die Eudämonie der Wächter jener der Polis nicht untergeordnet, so würden (traditionell glückliche) Wächter der Polis ernsten Schaden zufügen (421B1), sie gar zugrunde richten (A6); was bei einer solchen Eudämonie der Wäch-

ter übrig bliebe, wäre nicht mehr als »Polis« zu bezeichnen (421B2). Für das Verständnis dieser Darstellung der Folgen der traditionell verstandenen Eudämonie der Herrscher sind Sokrates' Worte 422E3-423A8 (*unten*, 4.4) aufschlußreich, eine Polis sei nur dann *eine*, wenn in ihr die Entzweiung der Einwohner in Arme und Reiche, Viele und Wenige fehle: offenbar bewirkt traditionell verstandene Eudämonie, wenn sie den Herrschern einer Polis gewährt wird, jene Entzweiung der Polis, der auch 416D3-417A5 vorgebeugt wird.

Der Abschnitt 419A-421C enthält dadurch einen eigenen Beitrag zur Besprechung der Vorbeugung von Stasis, daß Adeimantos, indem er Sokrates' Vorschriften in die Eudämonie-Diskussion einordnet, nach einem von Sokrates in III anscheinend nicht berücksichtigten, jedoch wichtigen Aspekt fragt: kann man Wächtern, die doch—wie alle Menschen—nach Eudämonie streben werden, den Verzicht auf jene Güter zumuten, zu deren Usurpierung gerade sie, als absolute Herrscher, eine einzigartige Chance haben?[141] Gegenüber diesem Zweifel betont Sokrates, daß dieser Verzicht den Wächtern der Eudämonie der Polis zuliebe zugemutet werden *muß*, und deutet an, daß der Verzicht auch zugemutet werden *kann*, wenn die Wächter nur die richtige Vorstellung von »Eudämonie« haben.

Welche Folgen es für die im Gespräch entworfene Polis hätte, wenn den Wächtern der Verzicht auf traditionell verstandene Eudämonie (m.a.W.: auf die Kombinierung von Herrschaft und Chrematistik) nicht zugemutet würde, bzw. werden könnte, hat Sokrates schon am Ende von III (416A2-B3; 417A5-B6) dargestellt; ein zweites Mal beschreibt er diese Folgen im Zusammenhang der zweiten »Welle« (464C5 ff.; *unten*, 5.2.2.7). Die ausführlichste Darstellung dieser Folgen findet man *Staat* VIII-IX.

Dazu, daß die Wächter die Bewirker und Garanten der Eudämonie der Polis sind, ist es wohl eine Voraussetzung, daß sie selbst irgendeine (nicht-traditionell verstandene) Eudämonie haben, da nicht einzusehen ist, wie sie sonst ihre Macht nicht mißbrauchen würden. Daß der Besitz einer solchen nicht-traditionell verstandenen Eudämonie vorausgesetzt wurde, versuchten wir *oben* (S. 134) nachzuweisen. Die Bedeutung dieser nicht-traditionell verstandenen Eudämonie für die Polis bespricht Sokrates anläßlich der dritten »Welle«: nur wenn eine größere Eudämonie als die durch »Güter« vermittelbare sich finden lasse, könne man erwarten, daß Herrscher ihre Herrschaft nicht mehr zur persönlichen »Bereicherung« mißbrauchen (welches Verhalten dort als der Grund der allgemeinen Stasis bezeichnet wird; *oben*, 1.2; *unten*, 6.1). Dazu, daß Sokrates' »eine und εὐδαίμων Polis« (*oben*, 4.2.2.2.1) realisierbar ist, ist demnach erforderlich, daß sich für ihre Herrscher eine solche Eudämonie finden

läßt, daß die traditionell verstandene, durch Mißbrauch der Herrschaft zu erreichende, neben ihr abwegig wird. Im Hinblick auf dieses Erfordernis wird die Herrschaft der Philosophen vorgeschlagen werden (*unten*, Kap. 6).

4.2.2.2.3 Stellung der Eudämonie-Diskussion 419A-421C im Gesamtgespräch des Staat

Thrasymachos' These, die größte Ungerechtigkeit führe zur vollen Eudämonie (4.2.2.1.2) schien I-II empirisch kaum widerlegbar; dennoch zeigte Sokrates' schon 351C8-352D2 angemeldeter Zweifel an der Fähigkeit einer Gruppe von Ungerechten (bzw. eines einzelnen Ungerechten) zum Handeln, daß er die Richtigkeit von Thrasymachos' These auch dann bezweifelt, wenn man auf die *äußeren* Folgen des Handelns sieht (*oben*, 4.2.2.1.3.2). Daß Sokrates durchaus an der größeren Eignung der Gerechtigkeit als Mittel auch zur *traditionell* verstandenen Eudämonie festhält, wird dadurch fast verdeckt, daß das Gespräch mit Glaukon und Adeimantos, am Anfang von II, ihn dazu bringt, in der Folge des Gesprächs eine Position einzunehmen, die nur teilweise seine eigene ist: obwohl er selbst die Gerechtigkeit für ein Gut der *zweiten* Klasse Glaukons hält, übernimmt er zunächst die Aufgabe, sie darzustellen, *als ob sie ein Gut der ersten Klasse wäre.* Wäre die Gerechtigkeit in der Tat »nur« ein Gut der ersten Klasse, so wäre jede Belohnung der Gerechtigkeit mit äußeren, auf Anerkennung durch Andere zurückgehenden, Gütern ausgeschlossen, damit ihre Relevanz als Konkurrentin der *traditionell* verstandenen Eudämonie, damit auch die Möglichkeit, die These des Thrasymachos zu widerlegen (*oben*, 4.2.2.1.3.2).

Dieser Vorstellung von »Gerechtigkeit« (als Gut der *ersten* Klasse Glaukons) gemäß sind die Wächter besonders am Ende von III dargestellt worden: obwohl sie sich ohne Zweifel gerecht verhalten,[142] erhalten sie keinen »Lohn« für ihre, doch die Eudämonie der Polis bewirkende, Gerechtigkeit; damit hat Sokrates ausgeschlossen, daß die Gerechtigkeit der Wächter als ein Gut der dritten Klasse Glaukons dargestellt werden könnte: »Lohn« als Folge einer Handlung ist bezeichnend für die Technai, als Güter der dritten Klasse (*oben*, S. 116 f.). Insofern die Wächter, wenn sie das Gerechte tun, dies offensichtlich nicht wegen ihnen selbst (traditionell verstandene) Eudämonie bringender, auf Anerkennung ihrer Gerechtigkeit zurückgehender Folgen tun, hat Sokrates am Ende von III die eine Hälfte der ihm II von Glaukon und Adeimantos gestellten Forderung erfüllt: er hat Gerechtigkeit dargestellt als ein Handeln, das nicht irgendwelchen äußeren Folgen (Lohn, Prestige) zuliebe stattfindet. Wenn er zusätzlich nachweist, daß diese Gerechtigkeit *notwendig*,

d.h. in der Psyche des gerecht Handelnden—unabhängig davon, ob Andere sie erkennen—, Eudämonie herstellt, hat er bewiesen, daß Gerechtigkeit in der Tat als *Gut* (der ersten Klasse Glaukons) vorzustellen ist. Deshalb hat er anschließend nachzuweisen, daß das Tun des Gerechten notwendig, in der Psyche des Handelnden, zur Eudämonie führt.

Diesen Nachweis liefert Sokrates in zwei Schritten: 1) zunächst stellt er die Eudämonie der Wächter dar, wie sie sich schon aus der Befolgung seiner Vorschriften zu ihren Lebensumständen ergibt (*Staat* V; *unten*, 5.2.2.8); 2) dann läßt er die auf dem Weg *philosophischer* Erziehung ermöglichte Eudämonie der Wächter erkennbar werden (VI-VII; *unten*, 6.4). Indem die durch (philosophisch fundierte) Gerechtigkeit in der Psyche bewirkte Eudämonie zeigt, daß Gerechtigkeit in der Tat als Gut der ersten Klasse Glaukons vorgestellt werden *kann*, erreicht Sokrates die Möglichkeit, die Gerechtigkeit so darzustellen, wie sie ihm wirklich zuscheint: als Gut der *zweiten* Klasse, mithin als Gut, das nicht nur psychische Eudämonie, sondern auch äußere, auf Anerkennung der Gerechtigkeit durch Andere (Götter und Menschen) zurückgehende, traditionell verstandene Eudämonie bewirkt (*oben*, 4.2.2.1.3.2). So betrachtet, hat der *Staat* folgenden Aufbau:

1) I, 327A - II, 367E5: Darstellung der gängigen Vorstellungen von »Gerechtigkeit« und »Ungerechtigkeit«; diese Vorstellungen haben gemeinsam, daß die Kriterien des Handelns im Rückgang auf die äußeren Folgen des Handelns gewonnen werden. Gegenüber dieser »Front« postuliert Sokrates die Möglichkeit einer Alternative.
2) II, 368D - IV, 444E: Bestimmung der »Gerechtigkeit der Polis« als Trennung von Wächtern und Chrematisten; damit wird ausgeschlossen, daß »Gerechtigkeit« als Gut der *dritten* Klasse Glaukons vorgestellt werden kann.
3) V - VII: Besprechung der *Eudämonie* der Wächter, damit die als Trennung von Wächtern und Chrematisten verstandene Gerechtigkeit als »Gut«, m.a.W.: als Beitrag zur Eudämonie, vorgestellt werden kann; Besprechung der Eudämonie der *Philosophen*, damit die Andersartigkeit dieser Eudämonie glaubhaft macht, daß eine solche, traditionelle Eudämonie überflüßig machende, Gerechtigkeit den Herrschern zugemutet werden *kann* (was wiederum Voraussetzung zur Realisierbarkeit der entworfenen »guten Polis« ist).
4) VIII-IX: Verfallsgeschichte der Verfassungen, von Aristokratie zu Tyrannis, damit die Eudämonie des Gerechten, dessen Gerechtigkeit hier immer noch als Gut der ersten Klasse Glaukons vorgestellt wird, mit jener des Tyrannen, als Ungerechtesten, verglichen werden kann.

5) X: Da Gerechtigkeit zur größeren Eudämonie führt als sogar die Ungerechtigkeit des Tyrannen, besteht kein Grund mehr zum Verdacht, auch Sokrates halte, wie die von ihm bekämpften Positionen, die Gerechtigkeit in Wahrheit für ein Gut der *dritten* Klasse, falls er abschließend darstellt, daß die Gerechtigkeit zu noch größerer Eudämonie als der schon dargestellten führen muß, und zwar wenn man sie erkennt als das, was sie wirklich ist: ein Gut der *zweiten* Klasse. Hier entsteht die Möglichkeit, die auf Andere—Menschen (612A8-613E5) und Götter (614B2-621D3)—, infolge ihrer Anerkennung der—philosophisch fundierten (621C5 ff.; vgl. 619C6-E5)—Gerechtigkeit, zurückgehende Eudämonie darzustellen. Die Darstellung dieser Folgen bringt die Argumente für Sokrates' schon *Staat* I geäußerten Zweifel an der Richtigkeit von Thrasymachos' These, zur (traditionell verstandenen) Eudämonie sei Ungerechtigkeit das bessere Mittel.

4.2.3 Ausnahmestellung der Wächter

Oben (Kap. 2) sahen wir, daß die Trennung von Wächtern und Chrematisten, die auf dem Weg der Arbeitsteilung erreicht zu werden schien, in Wahrheit »erschlichen« wurde. Die Bedeutung dieser, am Modell der πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν (347A-E) vorbereiteten und 397E4-8 zum ersten Mal formulierten Trennung für die Erhaltung der Polis wurde erst in Sokrates' Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter erkennbar (*oben*, 4.1). Daß diese Trennung die Wächter in einer wichtigen Hinsicht den Nichtwächtern gegenüber in eine Ausnahmeposition brachte, insofern allein die Wächter weder Gold noch Silber würden besitzen dürfen, wurde 416E4 ff. deutlich. Diese Ausnahmestellung der Wächter zeigte, daß Sokrates' Vorschriften zu den Wächtern nicht als Analogon seiner früheren Vorschriften zu den Nichtwächtern verstanden werden sollen (*oben*, Kap. 2). Da von einer Ausnahmestellung der Wächter auch 419A-421C die Rede ist, fragt es sich, ob Ende III und Anfang IV die gleiche Ausnahmestellung gemeint ist.

Zunächst scheint in IV von Anderem die Rede. Sokrates sagt 421A7-8, allein die Wächter seien für die Eudämonie der Polis entscheidend (τοῦ εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν). Ob die Wächter in der Tat die Eudämonie der Polis bewirken, hängt für Sokrates davon ab, ob sie wirklich Wächter sind, oder aber dies nur scheinen (421A4-6). »Scheinbare Wächter« würden sie, wenn man ihnen die von Adeimantos vermißte Eudämonie gewähren würde. Insofern auch die Nichtwächter, würde man ihnen Eudämonie gewähren, nur scheinbare Handwerker wären (A4), scheinen die Wächter sich den Nichtwächtern gegenüber nicht in einer Ausnahmestellung zu befinden, sofern man die Folgen der

Eudämonie für die Qualität ihres Produktes berücksichtigt. Jedoch stellt sich heraus, daß die Wächter sich dennoch in einer Ausnahmestellung befinden, weil dieser Schein allein in ihrem Fall *politisch* relevant, sogar für die Polis verhängnisvoll, ist.

Wenn man jedoch berücksichtigt, 1) daß Adeimantos' Einwand anläßlich jener Lebensumstände der Wächter gemacht wird, die die Folge von Sokrates' Trennung von Wächtern und Chrematisten sind, 2) daß die 421A5-6 von Sokrates benutzte Formulierung (φύλακες ... μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες; »wenn Wächter ... dies nicht wirklich sind, sondern nur dem Scheine nach«, Apelt) jene Bezeichnungen wiederholt, die 415E-417B für die Kombinierung von Herrschaft und Chrematistik benutzt werden (416C7; 417A7; vgl. 416A6-7; B3), so ist es doch wieder wahrscheinlich, daß Sokrates' Rede von der besonderen Bedeutung der Wächter für die Eudämonie der Polis jene Ausnahmestellung der Wächter (als einzigen Nichtchrematisten) meint, um die es ihm im Abschnitt 415E-417B geht (vgl. δεινότατον ... πάντων (416A2-3) einer- und πόλει ... δεινόν (421A4-5) andererseits). Die in Adeimantos' Einwand vermißte Eudämonie der Herrscher ist für Sokrates deshalb allein im Fall der Wächter nicht akzeptabel, weil sie die Wächter zu dem machen würde, was alle Nichtwächter eo ipso schon sind: Chrematisten.[143]

In Adeimantos' Aufzählung der zur Eudämonie der Herrscher gehörenden Güter stehen andere Güter zentral als in Sokrates' Vorschriften (416D3 ff.); zwar hatte Sokrates seine Vorschriften mit einem Hinweis auf Häuser (415E8-9) eingeleitet, dann jedoch hatte er das von ihm Gemeinte besonders anhand des Verbotes von Gold und Silber dargestellt (*oben*, 4.1). Adeimantos dagegen nennt zur Erläuterung der Ausnahmeposition der Wächter, wenn verglichen mit anderen *Herrschern* (419A5), in einem Zug Güter, die Sokrates auch (ἀγρούς ... καὶ οἰκίας, 419A5; vgl. 415E9; 416D6; 417A6-7) und solche, die Sokrates nicht erwähnt hat (κατασκευήν, θυσίας ἰδίας, ξενοδοχοῦντες, 419A6-7; »Ausstattung, den Göttern aus eigenen Mitteln Opfer darbringen, Gäste bei sich beherbergen«, Apelt). Das in Sokrates' Vorschriften zentrale Gold und Silber erwähnt Adeimantos erst 419A8, wohl als eben zu jenen Gütern gehörend, die traditionell mit »Eudämonie« assoziiert werden.[144] Indem er an der zentralen Rolle des Verbotes von Gold und Silber (m.a.W.: der Chrematistik) in Sokrates' Vorschriften von 416D3 ff. vorbeigeht, geht er an der Ausnahmestellung der Wächter gegenüber den *Nichtwächtern* vorbei, wie diese in diesen Vorschriften beabsichtigt ist. Sein Mißverstehen der Ausnahmestellung der Wächter wird noch deutlicher, wenn er die Wächter als ἐπίκουροι μισθωτοί (419A10; »bezahlte Hilfstruppen«, Apelt) bezeichnet: sehend, daß der übliche Lohn der Herrschaft (u.z. traditionell verstandene Eudämonie) den Herrschern fehlen wird, stellt

Adeimantos es irrtümlicherweise so dar, als ob die Wächter nur ihren Sold bekommen werden. Für Adeimantos befinden die Wächter sich in einer Ausnahmestellung, sofern man sie mit *Herrschern* in *anderen Poleis* vergleicht; dagegen befinden sie sich für ihn nicht in einer Ausnahmestellung, wenn verglichen mit den anderen Einwohnern der »guten Polis«: wie dies bei den anderen Einwohnern der Fall ist, werden die Wächter, besagt Adeimantos' Einwand, einen Lohn erhalten, als Gegenleistung für die Ausübung ihrer Techne; m.a.W., sie werden, wie die anderen, zu Chrematisten.

Im Gegensatz zu Adeimantos' Einordnung der Wächter in die Reihen der Chrematisten betont Sokrates von neuem die *Trennung* von Wächtern und Chrematisten: abgesehen von Nahrung und dgl. werde den Wächtern der Lohn vorenthalten (καὶ ταῦτά γε ἐπισίτιοι καὶ οὐδὲ μισθὸν πρὸς τοῖς σιτίοις λαμβάνοντες, 420A2-3; »noch dazu gegen bloße Kost und ohne zu dieser noch Lohn zu empfangen«, Apelt). Während Adeimantos die Wächter mit andern *Herrschern* vergleicht (οἷον ἄλλοι, 419A5) und sie nur in dieser Hinsicht (mit Recht, wenn auch nicht zur Sache) als Ausnahme betrachtet, vergleicht Sokrates die Wächter mit *Söldnern* (ὥσπερ οἱ ἄλλοι, 420A3)—und damit, allgemeiner gesprochen, mit Chrematisten—und betrachtet sie in dieser Hinsicht als Ausnahme, wird ihnen doch der Lohn vorenthalten. Sokrates leugnet natürlich nicht, daß die Wächter sich auch anderen Herrschern gegenüber in einer Ausnahmestellung befinden (wie Adeimantos richtig erkannte), interessiert sich jedoch nur dafür, daß die Wächter sich in der entscheidenden, u.z. innenpolitischen Hinsicht von den Nichtwächtern (Chrematisten) unterscheiden.

Oben (4.2.1.2.2) ist darauf hingewiesen worden, daß die tatsächlich bestehende Ausnahmeposition der Wächter im Gespräch immer wieder vertuscht wird. Wir sahen (Kap. 2, S. 33 f.), daß die neue Bedeutung von »Gerechtigkeit«, die die Wächter faktisch in eine Ausnahmeposition bringt, in einer solchen Weise erreicht wird, daß die Eigenart der Position der Wächter dadurch verdeckt wird. Ein solches Vertuschen der Ausnahmeposition der Wächter ist auch 419A1-421C7 erkennbar. Nachdem Sokrates gegenüber Adeimantos' Einwand die Ausnahmeposition der Wächter, in innenpolitischer Hinsicht (verglichen mit den anderen, Lohn verdienenden), dargestellt hat (420A2 f.), ordnet er die Wächter der Polis (B3-C4) unter, wobei Wächter und Nichtwächter als gleichermaßen wichtig dargestellt werden (D3; E1 ff.). Darauf stellt sich die Ausnahmeposition der Wächter heraus, insofern in ihrem Fall traditionell verstandene Eudämonie eine Bedeutung für die Eudämonie der Polis hat, die im Fall der Nichtwächter fehlt (421A2-B3). Dieser Hervorhebung der Wächter folgt wieder ihre Einordnung in die Polis: man werde nicht allein die Wächter dazu bringen müssen, möglichst gute δημιουργοὶ

τοῦ ἑαυτῶν ἔργου (C1-2; »Meister in ihrem besonderen Berufe«, Apelt) zu sein, sondern werde das auch mit allen anderen Einwohnern (Nichtwächtern) tun müssen (καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὡσαύτως, C2-3). Indem hier die politische Ausnahmestellung der Wächter zurückgenommen und die Irrelevanz der Nichtwächter abgeschwächt wird, wird der Übergang zur Vorschrift zu den Chrematisten (421D1 ff.; *unten*, 4.3) vorbereitet. Dieser Mangel an Einheitlichkeit in der Darstellung des Verhältnisses von Nichtwächtern und Wächtern mag damit zusammenhängen, daß allein auf dem Wege der Ausnahmestellung der Wächter, als Nichtchrematisten, die Einheit der Polis möglich wird, während andererseits jedes Betonen ihrer Ausnahmestellung Zweifel an gerade dieser Einheit aufkommen lassen muß.

4.3 Eine Vorschrift zu den Chrematisten (421C8-422A4)

Nachdem Adeimantos' Einwand behandelt worden ist, nimmt Sokrates den Faden wieder auf, indem er, nach den Vorschriften zu den Wächtern, zusätzlich eine Vorschrift zur Lage der Chrematisten gibt (421C8-422A4). Betrachtet man die Literatur zu 421C8-422A4, so stellt man fest, daß dieser, nach 415E3-421C6 doch wenig kompliziert anmutende, Abschnitt zu recht verschiedenen Interpretationen geführt hat. Mancher Autor versteht den Abschnitt, als enthalte er eine Vorschrift zur Lage der Wächter.[145] Von den vielen Autoren, die die hier gegebene Vorschrift auf die Nichtwächter beziehen, meinen manche, diese würden in ihren finanziellen Möglichkeiten nicht eingeschränkt;[146] von denjenigen, die eine solche Einschränkung erkennen, meinen manche, diese Einschränkung werde von den Wächtern bewirkt,[147] andere dagegen, die Nichtwächter seien selbst, auf dem Wege der Selbstbeherrschung, für diese Einschränkung verantwortlich.[148] Von jenen Autoren, nach deren Meinung die Nichtwächter von den *Wächtern* in ihren finanziellen Möglichkeiten eingeschränkt werden, erwähnen viele nicht einen möglichen *politischen* Hintergrund dieser Einschränkung;[149] wenn ein politischer Hintergrund erkannt wird, bedeutet das wiederum nicht, daß die Autoren über die Beschaffenheit dieses Hintergrundes gleicher Meinung sind.[150]

Eine solche Verschiedenheit an Interpretationen eines relativ flachen Textes deutet darauf hin, daß das Bedürfnis, hier Auskünfte zur Lage der Nichtwächter zu finden,[151] größer sein dürfte als vom Text her befriedigt werden kann. Daß wir dennoch einen Versuch zu seiner Interpretation unternehmen, geschieht deshalb, weil in der Sekundärliteratur, sofern uns bekannt, 1) die Interpretation dieser Vorschrift als Mittel zur Verhinderung von u.a. νεωτερισμός / »revolutionärer Gesinnung«[152] hin-

ter dem zurückbleibt, was nicht nur aufgrund des unmittelbar folgenden Textes (422A4 ff.; *unten*, 4.4), sondern auch aufgrund von VIII[153] erreichbar ist; 2) die Stellung dieser Vorschrift im Zusammenhang des Gesprächs—als Mittel zur Verhinderung der zweiten von drei möglichen, auch schon vor 415E8 ff. berücksichtigten, Formen von sich auf die Polis richtender κακουργία / »Frevel«[154]—unbesprochen bleibt.

Daß, nach der Beantwortung von Adeimantos' Einwand, eine folgende *Vorschrift* gegeben wird, sagt Sokrates 421E7-8 (vgl. C8-9); daß diese Vorschrift die Lage der Nichtwächter betrifft, geht hervor, 1) aus den Worten, mit denen Sokrates die neue Vorschrift einleitet (Τοὺς ἄλλους αὖ δημιουργοὺς σκόπει εἰ τάδε διαφθείρει, D1; »ist es nicht Folgendes, was den übrigen Werkmeistern verderblich wird«, Apelt; vgl. 421C1-3; χυτρεύς, D6, 11; ὄργανα, D13; vgl. E1-2); 2) aus dem Inhalt dieser Vorschrift, der dem 415E9-421C1 Gesagten widerspricht. Wenn Sokrates von »Verwandtschaft« (421C8; vgl. E7) der neuen Vorschrift mit den vorhergehenden spricht, mag sich das zunächst darauf beziehen, daß die neue Vorschrift jenen zur Lage der Wächter ähnlich sieht; nachdem er die Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter im Hinblick auf eine Mitte zwischen Zuwenig und Zuviel gegeben hatte (*oben*, 4.1), schreibt er auch im Hinblick auf die materiellen Umstände der »anderen Handwerker«, m.a.W. der Chrematisten (vgl. C2-3), eine Mitte zwischen Zuwenig und Zuviel vor: weder Armut noch Reichtum dürfen die Wächter in die Polis hereinlassen, da beide unerwünschte Folgen hätten (422A1-3). Diese Vorschrift einer finanziellen Mitte soll jedoch deshalb mit der den Wächtern vorgeschriebenen Mitte nicht identifiziert werden, weil den Wächtern 416E4 ff. nicht der geringste Besitz an dem erlaubt wird, dem doch alles chrematistische Streben gilt: Gold und Silber; das im Fall der Wächter unbedingt geltende Verbot, Gold und Silber zu besitzen, müßte von Chrematisten, wenn es auch in ihrem Fall gelten sollte, als schlimmer noch als Armut empfunden werden, widerspräche es doch ihrer Natur (434A9; 547B3-4; *oben*, 1.5). Die Vorschrift an die Wächter, Armut in die Polis nicht hereinkommen zu lassen, impliziert, daß die Nichtwächter von Gütern wie Gold und Silber ein Mindestmaß besitzen sollen; dementsprechend impliziert das Verbot des Reichtums im Fall der Chrematisten die Feststellung einer finanziellen Obergrenze.[155] Die *Ausnahmestellung* der Wächter in der Frage des Güterbesitzes (*oben*, 4.2.3), mit anderen Worten: das Prinzip der Trennung von Wächtern und Chrematisten, wird durch diese neue Vorschrift nicht aufgehoben.

Daß Sokrates jetzt eine Vorschrift zur Verhinderung von Armut und Reichtum von Chrematisten gibt, ist überraschend: während seiner Beantwortung von Adeimantos' Einwand behandelte er die (konventio-

nell verstandene) Eudämonie der Nichtwächter als kaum der Rede wert (ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐλάττων λόγος, 421A2-3; C7), da sie politisch ungefährlich sei (πόλει οὐδὲν δεινόν, A4-5; *oben*, S. 105 f.). Es wurde zwar deutlich, daß Reichtum Technitai zur Vernachlässigung ihrer Techne verführt (420E8-421A4), jedoch schien ausgeschlossen, daß im Fall der Nichtwächter die Vernachlässigung der jeweiligen Techne ernst zu nehmende *politische* Folgen hätte, so daß sie aus politischen Gründen zu vermeiden wäre. Dieser Auffassung der Technai als politisch irrelevant entspricht es zunächst noch, wenn Sokrates jetzt sagt, daß Armut und Reichtum beide, wenn auch in verschiedener Weise, Handwerker ihre Techne schlechter ausüben lassen (421D6-E2), so daß ihre Produkte schlechter werden (χείρω μὲν τὰ τῶν τεχνῶν ἔργα, E4-5):[156] da die Qualität des Produktes der Nichtwächter 421A noch als politisch irrelevant dargestellt worden war, ist es undeutlich, weshalb jetzt der Töpfer kein *schlechter* Töpfer (D11) sollte sein dürfen (*oben*, Anm. 143). Vielleicht bildet die These, daß durch Armut (bzw. Reichtum) auch die Handwerker »selbst« schlechter werden (χείρους δὲ αὐτοί, 421E5; D2; vgl. φαῦλοι γενόμενοι, A3) den Übergang dazu, daß nunmehr auch (Armut und Reichtum der) Chrematisten *politisch* relevant sind (νεωτερισμός, 422A2, 3; vgl. παντὶ τρόπῳ φυλακτέον, 421E8).

Es stellt sich dann die Frage, wie das »Schlechterwerden der Handwerker selbst« verstanden werden soll, um seine politische Relevanz erkennen zu können. Zur Begründung seiner Vorschrift an die Adresse der Wächter, Reichtum und Armut nicht in die Polis hereinzulassen, sagt Sokrates, Reichtum bewirke τρυφή, ἀργία und νεωτερισμός (422A1-2; »Üppigkeit und Faulheit und Neuerungssucht«, Apelt); Armut bewirke, neben νεωτερισμός, auch ἀνελευθερία und κακοεργία (422A2-3; »niedrige Sinnesart und minderwertige Arbeitsleistung«, Apelt; »illiberality and the evil of bad workmanship«, Shorey).[157] Von diesen Folgen interessiert uns die, Armut und Reichtum gemeinsame, Folge νεωτερισμός / »Neuerungssucht« (*oben*, Anm. 152), da hier unmittelbar auf die politische Folge von Armut und Reichtum der Handwerker hingewiesen wird. Einen klaren Fall von sich in der »guten Polis« vollziehender »Neuerungssucht« findet man 434A-C: hier ist davon die Rede, daß ein »Handwerker oder anderer Chrematist der Natur nach« (χρηματιστὴς φύσει, A9-B1), dazu durch *Reichtum* oder Popularität ermutigt (B1), den Aufstieg zur Klasse (der Gehilfen) der Wächter versuchen könnte (B2). Einen solchen Versuch bezeichnet Sokrates nicht nur als die »größte Benachteiligung der Polis« (μεγίστη βλάβη τῇ πόλει, 434C1), sondern auch als die »größte κακουργία der eigenen Polis« (C4-5; vgl. C1-2) und als ἀδικία der Polis (C4).[158] Dieser, als »größte κακουργία der Polis« bezeichnete, Versuch ist wohl deshalb als Fall von νεωτερισμός zu betrachten—das *Wort*

νεωτερισμός fehlt 434A-C allerdings—, da der ambitiöse Chrematist versucht, die Ordnung der »guten Polis« in dem entscheidenden Punkt (Trennung von Wächtern und Chrematisten) zu durchbrechen. Eine solche κακουργία vonseiten der Chrematisten muß in der Tat durch »verwandte« (421C8, im Hinblick auf 416D-417B) Vorschriften verhindert werden, führt es doch zum gleichen »Untergang« (434B7; vgl. 417B5) der Polis, wenn Wächter zu Chrematisten werden (*oben*, 4.1; 434B5-6; 552A1) und wenn—notwendig, denn: φύσει (434B1; vgl. 442A6-7), an Chrematistik interessierte—Nichtwächter militärische Aufgaben übernehmen.[159]

Beim Versuch, Sokrates' Vorschrift zur Lage der Chrematisten zu verstehen, kann man einen folgenden Schritt tun, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Sokrates im *Staat* eine bestimmte Vorstellung von dem Verhältnis von Armut und Reichtum hat, dahingehend, daß das Vorhandensein von Armut in einer Polis an das gleichzeitige Vorhandensein von Reichtum in der gleichen Polis gekuppelt zu sein pflegt: Reichtum begegnet als *Reichtum weniger* Einwohner einer Polis, in der man zur gleichen Zeit die *Armut vieler* Einwohner findet.[160] Im Sinne dieser gleichzeitigen Gegebenheit von Armut und Reichtum in der gleichen Polis, als der »Normalfall«, setzt Sokrates anschließend (422A8 ff.; *unten*, 4.4) als allgemeines Phänomen in *den* anderen Poleis die Entzweiung der Einwohner in Reiche / Wenige / Herrscher einer- und Arme / Viele / Untertanen andererseits voraus. Vor diesem Hintergrund bezweckt Sokrates' Vorschrift 422A1-3 die Verhinderung der Entstehung beträchtlicher finanzieller Unterschiede *innerhalb* der Klasse der Chrematisten, weil dadurch bei den Chrematisten die Begierde nach einer Änderung der politischen Ordnung entstehen würde.[161]

Die politischen Folgen der *Armut* von Chrematisten (422A1-3) lassen sich mit Hilfe der Darstellung von Oligarchie und Demokratie in VIII erklären.[162] In der, der Timokratie folgenden, Oligarchie (551A12 ff.) findet man zum ersten Mal Entzweiung der Polis in eine Polis der Armen und eine der Reichen (Τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ... εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων, τὴν δὲ πλουσίων, 551D5 ff.; »Daß ein solcher Staat nicht *einer* ist, sondern zwei, ein Staat der Armen und ein Staat der Reichen«, Apelt). Daß es hier nicht nur um eine Zweiteilung, sondern um eine Entzweiung (Stasis) geht, ist daran erkennbar, daß zwischen Armen und Reichen ein feindseliges Verhältnis besteht (ἀεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλοις, 551D7; »sich immer gegenseitig auflauernd«, Schl.; vgl. E1; 555D9); diese Entzweiung ist nicht eine, die »nur« Randgruppen beträfe und die große Mehrheit der weder Armen noch Reichen unberührt ließe: in der oligarchischen Polis gehören fast alle entweder zur Gruppe der sehr Reichen oder aber zur Masse der sehr Armen (552D10; vgl. B3-4).

Da in der oligarchischen Polis Reichtum die Voraussetzung zur Beteiligung an der Herrschaft ist (551A12-B3), fällt hier die Masse der Untertanen nahezu mit jener der Armen zusammen, so daß fast alle Untertanen Bettler sind. Als die schlimmste politische Folge dieser Entwicklung (552A4) betrachtet Sokrates die Tatsache, daß sich—in der Oligarchie zum ersten Mal (A5)—in der Polis nunmehr Menschen aufhalten, die, da sie keine Arbeit verrichten (A9-10), ihre Funktion innerhalb der Polis verloren haben (A8-9): die Masse der sogenannten »Armen und Unbemittelten« (vgl. πένητα καὶ ἄπορον κεκλημένον, A10); diese, keinen Beitrag zur Polis leistende, Masse von Untätigen bezeichnet Sokrates als »Krankheit der Polis« (νόσημα πόλεως, 552C4; vgl. 563E6; 564A10-B5). Die Masse der verarmten Untertanen einer oligarchischen Polis läßt sich in zwei Gruppen unterteilen, u.z. eine, ihre Armut hinnehmende, von Bettlern (πτωχοὶ πρὸς τὸ γῆρας, 552C9) und eine von Verbrechern (κακοῦργοι, D1);[163] dabei ist immer davon auszugehen, daß dort, wo viele Bettler sind, auch viele Verbrecher (κακοῦργοι, vgl. D3-6) sind. Zur Ursache dessen, daß in oligarchisch regierten Poleis eine große Anzahl von Bettlern (und Verbrechern) vorhanden zu sein pflegt, stellt Sokrates fest, daß es die (reichen) Herrscher der Oligarchie sind, die in ihrem Streben nach Vermehrung des eigenen Reichtums (555C4-5) die Zahl der Armen wachsen lassen (C1-5; D3-5; 556B2). Der Übergang von Oligarchie zu Demokratie geht zurück auf diese Masse von Untätigen und Armen: es stellt sich heraus, daß zu jener Teilgruppe der Armen, die zunächst als jene der Verbrecher (κακοῦργοι, 552D1) bezeichnet worden war, in der Oligarchie manchmal auch begabte, von den reichen Herrschern zur Armut gezwungene, Menschen gehören (555D4-5; vgl. D7 f.; 552C9-D1), die den Herrschern nachstellen, sie hassen (555D9-10) und nach einer Änderung der politischen Ordnung streben (νεωτερισμοῦ ἐρῶντες, D10-E1). Zur Oligarchie läßt sich demnach zusammenfassend sagen, daß Armut bei einigen der vielen Armen zur Kriminalität führt und daß von diesen Kriminellen manche versuchen werden, die politische Ordnung zu ändern (νεωτερισμός).

In Sokrates' anschließender Darstellung der Demokratie ist zwar noch von Reichen (564E7, 13; 565A7; 566A6-7; C2), jedoch nicht mehr von Armen die Rede.[164] An die Stelle der oligarchischen Entzweiung tritt in der Demokratie zunächst eine Dreiteilung (564C9 ff.): 1) die demokratische Variante[165] der, als »Krankheit der Polis« (564A10-B2; vgl. 563E6) bezeichneten, von der Arbeit der Anderen lebenden, ökonomisch Untätigen (τὸ τῶν ἀργῶν τε καὶ δαπανηρῶν ἀνδρῶν γένος, 564B4-5);[166] 2) eine Gruppe von Reichen (564E6-7); 3) eine politisch inaktive (ἀπράγμονες, 565A2), vom Ertrag der eigenen Arbeit lebende (αὐτουργοί, 565A1), weder arme noch reiche (565A2), nach Wohlstand strebende (564E6;

vgl. 565A4-5), Mehrheit (πλεῖστόν τε καὶ κυριώτατον ἐν δημοκρατίᾳ ὅτανπερ ἀθροισθῇ, 565A2-3). Daß, dieser Darstellung zufolge, in der Demokratie die *Armen* fehlen, ist wohl dadurch bedingt, daß den Reichen hier, im Gegensatz zur Oligarchie, das Monopol der Herrschaft fehlt: der in einer Demokratie entstehende Reichtum pflegt Folge persönlicher Eigenschaften zu sein (οἱ κοσμιώτατοι φύσει ὡς τὸ πολὺ πλουσιώτατοι γίγνονται, 564E6-7; »Wenn doch alle aufs Erwerben gestellt sind, so werden die von Natur Sittsamen gewöhnlich die Reichsten«, Schl.). Im Gegensatz zur Oligarchie ist in der Demokratie zwar noch von Reichen, jedoch nicht mehr von »Superreichen« (ὑπέρπλουτοι, 552B3; vgl. 555C1-2, 5) die Rede.

Die Instabilität der Oligarchie lag an ihrer, von den reichen Herrschern bewirkten (555D4-5), Entzweiung in sehr Arme und sehr Reiche; daß der Übergang zur Demokratie stattfand, war die Folge dessen, daß in der Oligarchie eine Gruppe von ökonomisch untätigen und politisch unzufriedenen Armen vorhanden war (555D7-E1). Daß auch die Demokratie dann als instabil dargestellt werden kann, obwohl die Gruppen von ökonomisch Untätigen einer-, Reichen andererseits hier—wenn gemessen an der berufstätigen Mehrheit—nur Minderheiten bilden, liegt an den politischen Möglichkeiten, die gerade die Demokratie der ökonomisch untätigen Minderheit bietet (564D1-E2; vgl. 563E6-9): dieser, faktisch die Herrschaft in der Polis ausübenden (564D6-E3), Minderheit von zwar am Erwerb von Gütern interessierten (565A8; vgl. 564E6), selbst jedoch ökonomisch Untätigen gelingt es, die politische Mehrheit der weder Armen noch Reichen (565A1-3) gegen die Reichen aufzuwiegeln (565A4-8), so daß die Reichen dazu gezwungen (565B2; vgl. C2-3) werden, oligarchische Sympathien zu entwickeln (νεωτερίζειν, 565B6). In dieser Weise bewirkt die Randgruppe von ökonomisch Untätigen in der Demokratie eine Entzweiung der Polis in Demos einer- und Reiche andererseits, die der oligarchischen Entzweiung ähnlich sieht. Zur Demokratie läßt sich demnach zusammenfassend sagen, daß in ihr eine relativ kleine, politisch hyperaktive Gruppe von zwar an Gütern Interessierten, selbst jedoch ökonomisch Untätigen die reichen Einwohner der Demokratie, indem sie ihnen ihren Besitz zu rauben versucht (565A7; B3; 564E9-13; vgl. ἀδικεῖν, 565C1), zur Bildung oligarchischer Sympathien und zum νεωτερίζειν zwingt (565B2-3; C1-2).

Während in der Oligarchie der *Reichtum* der Herrscher die Untertanen zur Armut, zur Kriminalität und schließlich zum νεωτερισμός zwang, ist es in der Demokratie nicht die *Armut* der sich an dem Besitz der Reichen vergreifenden Mehrheit, die die Reichen zum νεωτερισμός brächte; die in der Oligarchie noch als Opfer der Herrscher vorhandene, hier die Mehrheit bildende, Gruppe der ökonomisch Untätigen ist in der Demokratie, obwohl sie hier nur eine Minderheit bildet, selbst ungerecht, so daß sie jetzt ihrerseits die reichen Gegner zum νεωτερισμός zwingt.

Die Benutzung obenstehender Skizze der Besprechung von Oligarchie und Demokratie in VIII für die Interpretation der Vorschrift zu den Chrematisten in IV (422A1-3) scheint uns deshalb erlaubt, weil Sokrates selbst in VIII zu den zwei Komponenten der Gruppe von ökonomisch Untätigen (*oben*, Anm. 163) generell behauptet, diese zwei seien in *jeder* Verfassung (ἐν πάσῃ πολιτείᾳ, 564B9) ein Herd von Unruhe (ταράττετον, B9), weshalb der gute Gesetzgeber (C1) beizeiten ihre Entstehung in der Polis verhindern solle (πόρρωθεν εὐλαβεῖσθαι, μάλιστα μὲν ὅπως μὴ ἐγγενήσεσθον, 564C2-3; »mit aller Vorsicht fernzuhalten suchen und sie am liebsten überhaupt nicht einlassen«, Apelt; vgl. dazu 421E8: ὅπως μήποτε αὐτοὺς λήσει εἰς τὴν πόλιν παραδύντα; »daß es nicht ihnen unbemerkt sich in die Stadt einschleiche«, Schl.).

Vor dem Hintergrund von VIII läßt sich, bezogen auf Sokrates' Vorschrift zu den Chrematisten in IV, Folgendes sagen: Armut würde die Handwerker daran hindern, sich die zur Ausübung ihrer Techne erforderlichen Werkzeuge zu beschaffen (421D13); dies würde die Entstehung einer, ihre Techne nicht ausübenden, folglich verarmenden, folglich zur κακουργία (Kriminalität) neigenden Gruppe von Einwohnern bedeuten. Die Darstellung der Oligarchie zeigt, daß eine solche Gruppe von Einwohnern nach einer Änderung der politischen Ordnung streben würde (νεωτερισμοῦ ἐρῶντες, 555D10-E1). Im Rahmen der »guten Polis« könnte das z.B. in der Weise geschehen, daß die armen Chrematisten die ungleiche Verteilung der Güter *innerhalb* der Klasse der Chrematisten nicht den (politisch gleichfalls machtlosen) reichen Chrematisten, sondern den, für die Eudämonie von Polis und Einwohnern verantwortlichen Wächtern vorwerfen würden; demnach würde sich ihre Unzufriedenheit, wie bei den reichen Chrematisten auch (434A3 f.; *oben*, S.144), wenn auch aus anderen Gründen, auf die Ordnung der »guten Polis« richten, wobei sie den Anhang (vgl. ἐπαιρόμενος ... πλήθει, 434B1) der nach politischem Einfluß strebenden reichen Chrematisten bilden könnten.[167]

Zusammenfassend zur Bedeutung von 434A-C und 551B-565C für das Verständnis von Sokrates' Vorschrift zu den Chrematisten (421C8-422A3): allmählich entstehende (vgl. 421E8)—denn, im Gegensatz zur Oligarchie, nicht durch die politische Ordnung geförderte—, krasse finanzielle Unterschiede innerhalb der Klasse der Chrematisten könnten in der »guten Polis« jenes Phänomen bewirken, das Sokrates *Staat* VIII als τούτων πάντων τῶν κακῶν ... μέγιστον (552A4; »als größtes aller hierher gehörigen Übel«, Apelt) und als »Krankheit der Polis« (552C4) bezeichnen wird: die Entstehung einer Gruppe von zwar an Chrematistik interessierten, aus den Reihen der Chrematisten hervorgehenden, faktisch jedoch keinen Beitrag zur Polis leistenden, unzufriedenen, armen Einwohnern. Wenn in der »guten Polis« innerhalb der Klasse der Chremati-

sten Randgruppen von Armen und Reichen entstehen würden, könnte bei reichen Chrematisten die Begierde nach, ihrem Reichtum angemessener, Ehre (durch Beteiligung an der Herrschaft) entstehen, während die armen Chrematisten, die ja jenes Leben führen würden, das auch von den Armen in einer »normalen«, vom Gegensatz zwischen Reichen und Armen geprägten, Polis geführt zu werden pflegt, gleichfalls unzufrieden wären. Wenn man Sokrates' Warnung (564C) vor der Entstehung einer Gruppe von zwar an »Gütern« interessierten, ökonomisch jedoch Untätigen, als Ursache des Überganges sowohl zur Demokratie als zur Tyrannis, berücksichtigt, so ist es vorstellbar, daß in der »guten Polis« nicht nur reiche, sondern auch (ökonomisch untätige) arme Chrematisten ihre Unzufriedenheit auf die, durch die Trennung von Wächtern und Chrematisten gekennzeichnete, politische Ordnung richten würden, so daß beide Gruppen nach der, von Sokrates als κακουργία der Polis (434A-C) bezeichneten (und wohl auch als νεωτερισμός betrachteten; vgl. 422A2, 3) Aufhebung dieser Ordnung streben würden.

Ein weiterer Schritt in der Interpretation der Vorschrift zu den Chrematisten wird möglich, wenn man berücksichtigt, in welchem Zusammenhang sie gegeben wird. Am Ende von III hatte Sokrates die Bedeutung der *richtigen* Erziehung der Wächter für die Vorbeugung der größten Gefährdung der Polis betont (416A-C); gleichzeitig meinte er, daß ein vernünftiger Mann (C5) auf zusätzliche Maßnahmen zur Verhinderung von κακουργία nicht verzichten würde (C5-D1); diese zusätzlichen Maßnahmen findet man 416D3-417A5 (*oben*, 4.1). Adeimantos' an die Eudämonie-Frage erinnernder Einwand und Sokrates' an die Einrichtung einer gerechten Polis erinnernde Antwort (*oben*, 4.2.1) könnten durch ihren Bezug auf den Gesamtzusammenhang des *Staat* beim Leser den Eindruck wecken, daß die Besprechung der Frage nach der Verhinderung von κακουργία der Polis (416A6, D1) am Ende von III abgeschlossen wäre. Betrachtet man jedoch das bis 415E geführte Gespräch, so wird erkennbar, daß die der Polis von seiten der Wächter drohende κακουργία zwar vielleicht die gefährlichste (416A2-3; vgl. 421A5-8), aber dennoch nur eine von drei möglichen Formen von sich auf die Polis richtender κακουργία ist.

In der Skizze der Genesis einer Polis (369B5 ff.) waren die Wächter auch deshalb in die Polis aufgenommen worden, weil sie die Polis verteidigen sollten, wenn diese von *äußeren* Feinden angegriffen würde (373D7-374A2); diese Gefahr ist noch 414B1-4 (κακουργεῖν, B4) und 415E2-3 erwähnt worden.[168] Daß auch die Wächter *selbst* die Polis gefährden könnten, war seit 375B9-C4 der Hintergrund von Sokrates' Vorschriften zu ihrer Erziehung (*oben*, 3.1). Erst 414B2-3 wurde erkennbar, daß der Polis noch eine *dritte* Art von κακουργία, und zwar von seiten der *Nicht-*

wächter, drohen könnte; diese Möglichkeit wurde 414B2-3 durch den Gegensatz von *äußeren Feinden* und *inneren Freunden* noch verharmlost.[169] Von der Möglichkeit eines *innen*politischen, durch *Nichtwächter* verschuldeten, Konfliktes war auch die Rede, als Sokrates nach dem Mythos von den »Erdgeborenen« (*oben*, 1.5) sagte, die Wächter sollten sich in der Polis an einen Ort niederlassen, an dem sie nicht nur »die (Feinde) von außen abwehren«, sondern auch »die von innen niederhalten«[170] könnten, wenn diese den Gesetzen sollten nicht gehorchen wollen (415E1-2).

Es ist die Verhinderung dieser *drei* Formen von sich auf die Polis richtender χαχουργία, die in Sokrates' Vorschriften 415E-423C bezweckt wird: 1) (415E6-421C7) Vorschriften zur Verhinderung von χαχουργία von seiten der Wächter; 2) (421C8-422A4) Vorschrift zur Verhinderung von χαχουργία (vgl. 422A3)[171] von seiten der Chrematisten; 3) 422A5-423C1 handelt es sich um die Frage, wie die Polis sich im Fall eines erzwungenen Krieges gegen Feinde von außerhalb der Polis wird behaupten können (*unten*, 4.4).[172]

In allen drei Fällen ist die Bedeutung der Trennung von Wächtern und Chrematisten (m.a.W.: der Gerechtigkeit der Polis; *oben*, Kap. 2) erkennbar: 1) *oben* (4.1) sahen wir, daß die *Wächter* die Polis dann zugrunde richten, wenn sie selbst zu Chrematisten werden; 2) ihrerseits fügen die *Chrematisten* der Polis schweren Schaden zu, wenn sie an den Aufgaben der Wächter beteiligt werden (*oben*, S.144 f.); 3) für die Fähigkeit der »guten Polis«, sich gegen jeden von außen kommenden Aggressor zu behaupten, ist die allein in ihr vorhandene, durch die Trennung von Wächtern und Chrematisten bedingte, Einheit der Polis ausschlaggebend (*unten*, 4.4). Diesen Vorschriften zur Verhinderung der von drei Seiten möglichen χαχουργία der Polis folgt eine, die Einheit der Polis *explizite* bezweckende Vorschrift zur »sozialen Mobilität« (*unten*, 4.5). Am Ende dieser Vorschriften (423D8 ff.) wird, wie an ihrem Anfang (416B5-C5), die überragende Bedeutung der Erziehung der Wächter für die Erhaltung der »guten Polis« betont.

Daß Sokrates 421C8 die 416D3 anfangende Reihe der zusätzlich zur Erziehung zu gebenden Vorschriften *fortsetzt*, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil jetzt nicht mehr von »Eudämonie«, sondern wiederum von χαχουργία (422A3) die Rede ist. Daß Sokrates die Bedeutung der Vorschrift zu den Chrematisten betont, obwohl doch nach 420E-421A kaum zu erwarten, und daß er ausgerechnet mit *diesen Worten* betont (παντὶ τρόπῳ φυλακτέον, 421E7-8),[173] hat seinen Sinn im Zusammenhang des Versuchs, den drei Formen von sich auf die Polis richtender χαχουργία vorzubeugen und in dieser Weise die Polis »als Polis«, die Einheit der Polis, zu erhalten.

4.4 *Eine Vorschrift zur Größe der Polis: die Einheit der Polis als Voraussetzung zu ihrer Fähigkeit, sich in einem Krieg erfolgreich zu verteidigen, und als Kriterium ihrer wahren Größe (422A4-423C5)*

Sokrates' bisher besprochene, zusätzlich zur Wächtererziehung (Kap. 3) gegebene Vorschriften betrafen jeweils einen anderen Teil der Polis: Wächter, bzw. Chrematisten. Diese Vorschriften ließen sich kennzeichnen als Mittel zur Verhinderung von innenpolitisch bedingter κακουργία der Polis. Hinzu kommen jetzt zwei Vorschriften, die ausdrücklich[174] die Einheit der Polis bezwecken und nicht mehr zunächst nur einen Teil, sondern unmittelbar das Ganze der Polis betreffen: sie beziehen sich auf Größe des Territoriums (4.4) und auf »soziale Mobilität« von Wächtern und Chrematisten (4.5); diese Vorschriften werden von Sokrates mit einem Hinweis auf zwar noch mögliche, s.E. jedoch nicht mehr darzustellende Vorschriften zu den Familienverhältnissen der Wächter abgeschlossen (vgl. 423E4-424A2; *unten*, Kap. 5).

Für die Vorschrift zur Größe des Territoriums ist zunächst der Zusammenhang zu berücksichtigen: da jetzt die Verhinderung von κακουργία der Polis, sofern *innen*politisch bedingt, besprochen worden ist, wäre schon der Vollständigkeit halber nach der Verhinderung von *außen*politisch bedingter κακουργία der Polis zu fragen (vgl. ὅπως ... οἱ δὲ μὴ δυνήσονται κακουργεῖν, 414B3-4; »auf daß ... die ersteren aber nicht die Macht haben, Böses anzurichten«, Apelt). Es gibt jedoch auch einen inhaltlichen Grund dazu, diese Frage jetzt zu behandeln: durch seine Vorschriften zu Wächtern und Chrematisten hat Sokrates den *Reichtum* der Polis ausgeschlossen. Berücksichtigt man jedoch die Darstellung der Genesis einer Polis in II, so wird erkennbar, daß Reichtum, Größe einer Polis und Krieg zusammenhängen.

Im Gegensatz zur »ersten«, »wahren«, »notwendigen« Polis (373C5; 372E6; 369D11; vgl. 373A5, B4, D10), die Armut und Krieg vermied (372C1), akzeptierte die τρυφῶσα πόλις (372E3; »luxuriöse Polis«) in ihrem schrankenlosen Streben nach Mehrung ihres Reichtums (373D9-10) den Krieg als Mittel zur Vergrößerung ihres Territoriums (D7-E2). Diese Entwicklung hatte in Sokrates' Skizze der Genesis einer Polis dazu geführt, daß die *Wächter* in die Polis aufgenommen wurden (E9 ff.); dabei war ihre Brauchbarkeit berücksichtigt worden, falls die benachbarte Polis sich in der gleichen Weise wie die luxuriöse entwickeln sollte, so daß man sich gegen sie zu *verteidigen* hätte (D8-9; vgl. τοῖς ἐπιοῦσιν, 374A2). In dieser Skizze erschien das Streben nach Mehrung des Reichtums als die Ursache von Kriegen (373E4-8); andererseits wurde ein gewisser Reichtum der »luxuriösen Polis«, ohne den die Aufnahme von spezialisierten Berufssoldaten (374A3 ff.) wohl unmöglich wäre, vorausgesetzt (vgl. 373A2-8).

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß Sokrates' Vorschriften zu Wächtern und Chrematisten Adeimantos jetzt nach der Verteidigungsfähigkeit der »guten Polis« fragen lassen: hinter Adeimantos' Frage, wie »unsere« nicht-reiche Polis in der Lage sein werde, einen Krieg zu führen—besonders, wenn sie dazu gezwungen werde, diesen Krieg gegen eine große und reiche Polis zu führen (422A5-7)—, steht die Meinung, daß eine Polis, wenn sie nicht reich ist (A5-6), die Kosten eines Krieges nicht tragen kann,[175] so daß sie bei einem aufgezwungenen[176] Krieg gegen eine »große und reiche Polis« (A6-7), deren Reichtum dieser eine große Armee von Söldnern ermöglicht,[177] unterliegen muß. Wenn der in Adeimantos' Frage implizierte Einwand zutreffen sollte, hätten Sokrates' Vorschriften zu einem paradoxen Ergebnis geführt: die Aufgabe, die Polis nach außen zu verteidigen, hatte zunächst bewirkt, daß die Wächter in die Polis aufgenommen wurden (373E9 ff.); damit entstand ein Problem (»wie verhindert man, daß außenpolitisch notwendige Soldaten innenpolitisch verhängnisvoll werden?«, vgl. 375B9-11), dessen Lösung die Vorschriften zu Erziehung und materiellen Umständen der Wächter galten; im Zusammenhang der Verhinderung innenpolitisch bedingter κακουργία der Polis gab Sokrates auch eine Vorschrift zu den Umständen der Chrematisten; diese ganze Reihe von Maßnahmen zur Verhinderung von innenpolitisch bedingter κακουργία der Polis hat anscheinend dazu geführt, daß die Polis sich gegen außenpolitisch bedingte κακουργία nicht mehr wehren kann (422A5-7).

An einer unsere Polis gegebenenfalls angreifenden Polis hebt Adeimantos Größe und Reichtum (422A6-7) hervor, als für den Erfolg im Krieg entscheidend (vgl. ἄλλως τε κἄν, A6; E1-2). Auf den Aspekt »Reichtum« geht Sokrates zuerst in einer Antwort ein (B3-C10), die zwar zunächst außenpolitisch gemeint scheint, letztlich jedoch auf die Verhältnisse innerhalb der einzelnen Poleis bezogen werden soll; der Aspekt »Größe«[178] führt schließlich zur Formulierung einer dritten Vorschrift, u.z. zur Größe des Territoriums (423C2-4); in dieser Vorschrift wird als Kriterium die allein in der »guten Polis« vorhandene, in allen anderen Poleis fehlende, innere Einheit benutzt, die Sokrates näher bestimmt als dadurch bedingt, daß in der »guten Polis« (und allein in ihr) der Krieg zwischen Reichen und Armen fehlt (422E7 ff.). Gegenüber Adeimantos' Annahme, Größe und Reichtum einer Polis seien für ihren Erfolg im Krieg entscheidend, begründet Sokrates die These, vielmehr sei die—durch *Einheit* einer Polis bedingte—*wahre* Größe für ihre erfolgreiche Verteidigung entscheidend. Vor dem Hintergrund dieser Frage nach der militärischen Bedeutung von Reichtum, Größe und Einheit einer Polis soll Sokrates' dritte Vorschrift, zur Größe des Territoriums der Polis, verstanden werden.

Daß Sokrates' These, allein die—durch ihre Einheit bedingte (423A5-B2)—*wahre Größe* einer Polis sei für ihre Verteidigung entscheidend (422E9-423A5), von Anfang an seine Beantwortung von Adeimantos' Frage prägt, geht aus seiner rätselhaften[179] ersten Antwort auf diese Frage hervor: gegen eine sei das ziemlich schwer, gegen zwei solche Poleis jedoch sei das schon leichter (πρὸς μὲν μίαν χαλεπώτερον, πρὸς δὲ δύο τοιαύτας ῥᾷον, 422A8-B1).

Die erste »Erläuterung« dieser Worte geht dahin, daß die gut geübten Wächter ihre ungeübten reichen Gegner[180] leicht werden besiegen können (B3-8). Wenn Adeimantos das zwar für möglich hält, falls der Wächter gegen einzelne Feinde kämpft, für wenig wahrscheinlich jedoch, wenn er gegen mehrere Feinde zur gleichen Zeit kämpfen muß (B9), macht Sokrates einen Vorschlag zur Taktik, der zeigen soll, wie man mehrere gleichzeitig angreifende Feinde dennoch nacheinander bekämpfen kann (B10-C9). Es ist schwer einzusehen, wie dieser Vorschlag Sokrates' Antwort auf Adeimantos' Frage erläutern soll: weder beweist er, daß es »leichter« (B1) wäre, sich gegen zwei große und reiche Poleis zu verteidigen, noch, daß es »schwerer« (A8) wäre, sich gegen eine Polis zu verteidigen.[181] Der Vorschlag beinhaltet ja gerade, daß ein—doch angeblich leichterer—Kampf gegen mehrere Gegner zur gleichen Zeit (B1) umgewandelt wird in—schwerere (A8)—Kämpfe gegen einzelne Feinde. Sokrates' Vorschlag (422B-C) könnte allenfalls zum Beweis einer These dienen, daß »unsere« Polis auch in der Lage wäre, einen (schweren) Krieg gegen mehrere Feinde zur gleichen Zeit in mehrere, leichtere Kriege gegen einzelne Feinde umzuwandeln; gerade damit wäre Sokrates' Antwort 422A8-B1 widerlegt. Wichtiger jedoch als die Konstatierung dieses Widerspruchs scheint uns die Tatsache, daß schon hier die anschließend von Sokrates besprochene Möglichkeit erkennbar wird, gleichzeitig angreifende Gegner nicht als Einheit zu behandeln.

Ein folgender Schritt zur Erläuterung von Sokrates' rätselhafter Antwort 422A8-B1 wird 422D1-7 getan: wenn »unsere« Polis gleichzeitig von zwei anderen Poleis angegriffen werde, könne sie, da selbst an Gold und Silber nicht interessiert (D2-4), eine von diesen Poleis zu ihrem Verbündeten machen, indem sie ihr die Güter des anderen Gegners als Beute verspreche (ἔχετε τὰ τῶν ἑτέρων, D4; »behaltet die Schätze der Feinde für euch«, Apelt). Insofern dieser Verzicht auf Beute (ἡμεῖς μὲν οὐδὲν χρυσίῳ οὐδ' ἀργυρίῳ χρώμεθα οὐδ' ἡμῖν θέμις, D2-3; »bei uns ist die Verwendung von Gold und Silber nicht üblich und überhaupt nicht erlaubt«, Apelt) aus dem Verbot von Gold und Silber für die Wächter folgt (415E-417B, bes. 417A3), erweist sich das in den Vorschriften zu den Wächtern dargestellte Verhältnis »unserer« Polis zu Gold und Silber als Grund ihrer Fähigkeit, gemeinsam angreifende Poleis zu entzweien

und zusammen mit einer von ihnen die andere »leicht« (vgl. 422B1; B8; C8) zu besiegen.[182] Hier ist von einem Krieg die Rede, der gleichzeitig (vgl. B9) gegen *zwei* Gegner (B1) zu führen ist; indem Sokrates zeigt, wie man den einen Gegner zur Überwindung des anderen benutzen kann, wird seine Behauptung glaubhafter, daß ein (erzwungener) Krieg gegen zwei Gegner ziemlich leicht (bzw. leichter als gegen einen) zu führen ist (A8-B1).

Daß der erste Teil von Sokrates' Antwort (πρὸς μὲν μίαν πόλιν χαλεπώτερον, 422A8) eine ganz andere Bedeutung hat, als man nach 422D1-7 vermuten würde, wird erst erkennbar, wenn Adeimantos D8 ff., da der zweite Teil von Sokrates' Antwort (πρὸς δὲ δύο τοιαύτας ῥᾷον, B1) verständlich geworden ist und dementsprechend auch die Bedeutung des ersten Teiles (πρὸς μὲν μίαν χαλεπώτερον) klar scheint, seine schon 422A5-7 gestellte Frage präziser wiederholt: ἐὰν εἰς μίαν ... πόλιν συναθροισθῇ τὰ τῶν ἄλλων χρήματα, ὅρα μὴ κίνδυνον φέρῃ τῇ μὴ πλουτούσῃ, D8-E2; »Aber wenn nun alle Reichtümer der anderen Städte in *einer* Stadt zusammengehäuft sind, so dürfte das doch wohl gefährlich werden für die nicht reiche«, Apelt).[183] An dieser Neuformulierung der Frage kritisiert Sokrates die Tatsache, daß Adeimantos eine »unsere« Polis angreifende Polis als *Polis* und als »*eine* Polis« bezeichnet (wie Sokrates es doch auch selbst A8 zu tun scheint). Sokrates' Kritik an Adeimantos' Benutzung der Wörter μίαν und πόλιν (E3 ff.) veranlaßt einen Abschnitt (422E6-423B3), in dem erkennbar wird, daß Sokrates selbst bei seiner ersten Antwort das Wort μίαν (422A8; implizit auch πόλιν) in einer von der üblichen verschiedenen Bedeutung benutzt hat; demzufolge ist mit der Behauptung πρὸς μὲν μίαν χαλεπώτερον (422A8) letztlich ganz anderes gemeint, als man nach B3-D7 denken könnte.[184]

Adeimantos sieht D8 ff. für die nicht-reiche (E2; vgl. A5-6) Polis dann eine Gefahr entstehen, wenn das Geld der anderen Poleis in *einer* Polis konzentriert werden sollte. Daß Adeimantos Sokrates' Vorschlag von 422D1-7 als in diesem Fall unbrauchbar betrachtet, sogar eine gefährliche Lage entstehen sieht, bedeutet, daß er gerade in einem solchen Fall den Reichtum einer Polis für die Voraussetzung dazu hält, daß sie einen Krieg erfolgreich führen kann: wenn die anderen Poleis, die, wenn sie selbst nur reich wären, D1-7 zufolge als Bundesgenossen anzulocken wären, selbst keinen Reichtum haben (E1), sind sie, so darf man schließen, zum Führen eines Krieges nicht in der Lage, so daß die »gute Polis«, falls sie von der allein reichen Polis (D8-E1) angegriffen werden sollte, *allein* zu kämpfen hätte; gerade dann entstünde die Lage, nach der Adeimantos schon A5-7, wenn auch noch wenig genau, gefragt hatte und die im ersten Teil von Sokrates' Antwort (πρὸς μὲν μίαν χαλεπώτερον, A8) gemeint scheint.[185] Wenn diese Lage wirklich so gefährlich sein sollte,

wie Adeimantos sie darstellt, hätte man in der Tat die paradoxe Situation, daß Sokrates' seit 375B9-11 unternommener Versuch, die (außenpolitisch notwendigen) Wächter innenpolitisch ungefährlich zu machen, dazu geführt hat, daß die Polis nunmehr außenpolitisch geschwächt ist. In dieser Lage stellt sich heraus, daß Sokrates die von Adeimantos 422D9-E2 genannte Möglichkeit als ganz und gar nicht für die »gute Polis« gefährlich betrachtet, und damit auch nicht als jenen Fall, von dem in Sokrates' Worten πρὸς μὲν μίαν χαλεπώτερον (A8) die Rede scheint.

Zunächst kritisiert er, daß Adeimantos das Wort »Polis« für eine andersartige als die gerade im Gespräch entworfene Polis benutzen will (E3-5; *oben*, 4.2.2.2.1). Ein möglicher Einwand gegen diese Kritik wäre, daß es wohl uninteressant ist, ob der Angriff etwa vonseiten eines Volkes, einer Bande oder einer Polis komme, da im ersten Teil von Sokrates' Antwort (πρὸς μὲν μίαν χαλεπώτερον, A8) μίαν (und nicht das verschwiegene πόλιν) zentral steht; jedoch hängen »Einheit« und »Polis«, wie sich jetzt zeigt, für Sokrates eng zusammen: wirklich »Polis« zu sein, setzt voraus, in einer bestimmten Weise vorgestellte Einheit zu haben (422D7-423B2); das bedeutet, daß Sokrates' 422A8 gegebene änigmatische Antwort in der Tat ganz Anderes meint als man noch nach 422D1-7 denken könnte: gegen eine Polis (wie Sokrates »Polis« versteht), die Einheit hat (wie Sokrates »Einheit« einer Polis versteht), wäre ein Krieg »ziemlich schwer« (χαλεπώτερον, A8); da jedoch *jede* faktisch bestehende Polis diese Einheit *nicht* hat, da diese ausschließlich in der im Gespräch des *Staat* eingerichteten »guten Polis« vorhanden ist, ist *jeder* Krieg gegen eine andere Polis letztlich ein Krieg gegen (wenigstens) zwei, und deshalb »ziemlich leicht« (B1). Demnach gibt Sokrates den ersten Teil seiner Antwort (πρὸς μὲν μίαν χαλεπώτερον, 422A8) im Hinblick auf einen in der Empirie fehlenden Fall, während auf alle empirisch vorhandenen Fälle die zweite Hälfte seiner Antwort (πρὸς δὲ δύο τοιαύτας ῥᾷον, B1; »gegen zwei derartige dagegen leichter«, Apelt) zutrifft.

Wenn Adeimantos Sokrates' Kritik an seiner Benutzung von »Polis« (422E3-5) nicht versteht (E6), erklärt ihm dieser, man sollte die anderen Poleis niemals, in der Einzahl, als »Polis« bezeichnen, sondern »größer« (μειζόνως, E7; »mit einem großartigeren Namen«, Apelt), in der Mehrzahl, als »Poleis«: eine jede von ihnen sei »eine ganze Vielheit« (Apelt) von Poleis, aber keine Polis (ἑκάστη γὰρ αὐτῶν πόλεις εἰσὶ πάμπολλαι ἀλλ' οὐ πόλις, E8). Für Sokrates besteht jede, s.E. zu Unrecht »Polis« genannte, Polis wenigstens aus zwei Poleis (δύο μέν, κἂν ὁτιοῦν ᾖ, E9); ein weiteres Kennzeichen ist, daß diese zwei Teile miteinander befeindet sind (πολεμία ἀλλήλαις, E9-423A1). Daß dies, wie Sokrates sagt, auf *alle* Poleis[186] zutrifft, bedeutet für die Beantwortung von Adeimantos' Frage

(422A5-7; D8-E2), daß die »gute Polis«, wenn sie von einer anderen angegriffen wird, sich immer so verhalten kann, als ob sie von *zwei* Poleis angegriffen würde. Der Grund dieser allgemein in den Poleis bestehenden Verfeindung von wenigstens zwei Teilen der Polis sei der Gegensatz von Armen und Reichen (423A1);[187] die durch diesen Gegensatz entstehenden zwei Teile lassen sich auch ihrerseits wieder zergliedern (A1-2); [188] es sei falsch, diese Teile nicht als die Vielheit, die sie sind, sondern als Einheit zu behandeln (A2-3); vielmehr sollte man einer solchen »Polis« entgegentreten wie es ihrer inneren Vielheit entspreche (ἐὰν δὲ ὡς πολλαῖς, A3). Demnach soll sich die »gute Polis« gegenüber einer angreifenden Polis so verhalten, wie Sokrates es schon 422D1-7 anläßlich eines gleichzeitigen Angriffs gegen zwei Poleis empfohlen hatte: die Güter des einen Gegners werden dem anderen als Beute angeboten (423A3-4; vgl. 422D4).[189]

Nachdem Sokrates Adeimantos' anfängliche Frage (422A5-7) im Bezug auf die Aspekte »Reichtum« und »Einheit« beantwortet hat, geht er 423A5 f. zur Behandlung des Aspektes »Größe« über (vgl. ἄλλως τε κἂν πρὸς μεγάλην ... ἀναγκασθῇ πολεμεῖν, 422A6-7). Nachdem vorhin generell verneint worden war, daß andere Poleis als die im Gespräch gegründete Einheit hätten und folglich Anspruch auf die Bezeichnung »Polis« (422E3-423A1), heißt es jetzt, daß es zwar viele scheinbar große Poleis (423B1), jedoch nur eine wirklich große Polis gibt: die im Gespräch gegründete (423A5-B2). Diese Polis sei »in Wahrheit die größte« (A7), da man weder bei Griechen noch Barbaren eine (d.h.: Einheit habende) so große Polis finden könne (A9-B1). Aus diesen Thesen ist zu schließen, daß für Sokrates die Größe einer Polis davon abhängt, ob diese Polis Einheit hat, ob sie (in Sokrates' Sinne) wirklich »Polis« ist. Im Text allerdings führt Sokrates Größe nicht mehr explizit auf Einheit zurück, sondern erscheint die σωφροσύνη der Polis als Bedingung ihrer Einheit (423A5-6). Da Sokrates von der Einheit der (wahren) Polis auf ihre wahre Größe geschlossen hat, die jetzt auf ihre σωφροσύνη zurückgeführt wird, ist es deutlich, daß Einheit und σωφροσύνη der Polis eng zusammenhängen.[190]

Da Sokrates die durch Vorschriften zur Erziehung und durch zusätzliche Maßnahmen gesicherte Einheit der Polis zur Bedingung ihrer (wahren) Größe macht, die ihrerseits als für den Erfolg im Krieg entscheidend dargestellt wird (422B3-D7; 423A7-B2), ist es fraglich, was die dritte Vorschrift, zur Größe des Territoriums der Polis (423B9-10; C2-4; vgl. B6), noch leisten kann. Diese Vorschrift geht dahin, daß man die Polis nur solange vergrößern darf, wie dies im Rahmen ihrer Einheit möglich ist (B9-10), damit die Polis weder klein sei, noch scheinbar groß, sondern ausreichend und einig (ὅπως μήτε σμικρὰ ἡ πόλις ἔσται μήτε μεγάλη

δοκοῦσα, ἀλλά τις ἱκανὴ καὶ μία, C3-4). Diese Formulierung entspricht dem schon von Sokrates Gesagten: insofern »wahre Größe« einer Polis für Sokrates durch ihre Einheit bedingt ist, die ihrerseits über ihre militärischen Möglichkeiten entscheidet, ist es deutlich, daß die Größe des Territoriums (und wohl auch der Einwohnerzahl) immer dieser Einheit der Polis (als ihrer wahren Größe) untergeordnet werden soll.[191]

Die Vorschrift zur Größe der »guten Polis« entspricht in ihrer *Formulierung* (φυλάττειν παντὶ τρόπῳ, 423C2-3) den vorhergehenden zu Wächtern (φυλακτέον παντὶ τρόπῳ, 416B1) und Chrematisten (παντὶ τρόπῳ φυλακτέον, 421E7-8). Wie diese, bezieht sie sich auf die Verhinderung von κακουργία, deren Opfer die Polis werden könnte; von ihnen unterscheidet sie sich, insofern jetzt *außen*politisch bedingte κακουργία verhindert werden soll. Mit ihnen hat sie wiederum gemeinsam, daß eine Mitte vorgeschrieben wird: weder klein noch scheinbar groß soll die Polis sein, sondern ausreichend und einig. Die Einheit der Polis ist als das Kriterium wahrer Größe einer Polis erkannt worden: es ist keine »wahrlich« große Polis vorstellbar, die größer wäre als jene, die Einheit hat. Sokrates' dritte Vorschrift faßt seine Antwort auf Adeimantos' Fragen (422A5-7; D8-E2) zusammen: »unsere«, mit sich einige Polis *kann* gar nicht von einem gleich großen, geschweige denn von einem größeren Gegner zum Krieg gezwungen werden, solange nur die innere Entzweiung jeglichen Gegners erkannt wird und die eigene Einheit als Folge der Vorschriften 1) zu Erziehung und Lebensumständen der Wächter, 2) zu den Chrematisten, und 3) zur Größe der Polis erhalten bleibt. Damit ist bewiesen, daß Sokrates' Versuch zur Vorbeugung der durch das militärische und politische Monopol der Wächter drohenden innenpolitischen Gefahr nicht zur Entstehung einer außenpolitisch bedingten Gefahr für die Polis führen muß.

4.5 Eine Vorschrift zur sozialen Mobilität

An vierter Stelle gibt Sokrates eine Vorschrift zur sozialen Mobilität der Einwohner (423C6-D6); dazu hatte er früher schon Vorschriften gegeben: unzureichend begabte Kinder von Wächtern sollten zu Chrematisten, besonders begabte Kinder von Chrematisten sollten zu Wächtern werden (415B3-C5; vgl. jetzt 423C7-D2).[192] Zu diesem Thema sagt er jetzt, es sei ihm schon damals auf die Einheit der Polis angekommen (423D2 f.): damit jeder, jenes Eine verrichtend, wozu ihn seine Physis besonders qualifiziert, selbst nicht viele, sondern Einer wird und damit auf diesem Weg die Polis-insgesamt nicht viele, sondern eine wird (D4-6).[193] Das anläßlich der dritten Vorschrift explizit genannte Ziel bei dem Entwurf der Polis, u.z. ihre Einheit, zeigt sich jetzt sogar die Ursache

einer schon in III gegebenen Vorschrift. Im Folgenden gehen wir der Frage nach, ob und wie soziale Mobilität im Rahmen der von Sokrates entwickelten Gedanken ein Beitrag zur Einheit der »guten Polis« sein kann.

Der Zusammenhang von sozialer Mobilität einer- und Einheit der Polis (als Folge der Trennung von Wächtern und Chrematisten) andererseits ist im Fall der Wächterkinder deutlich genug: das unzureichend begabte Wächterkind, dem das »göttliche Gold in der Seele« (416E5-6; vgl. 415B1-C1) fehlt und das deshalb nach dem »menschlichen Gold« streben muß,[194] wird, wenn es selbst zum Wächter werden sollte, zur Bedrohung für die Trennung von Chrematistik und Politik und folglich für die Einheit der Polis. Es leuchtet ein, daß die Entfernung solcher Kinder aus der Klasse der Wächter[195] für die Einheit der Polis erforderlich ist. Soziale Mobilität bedeutet folglich für die Wächterkinder die reelle Möglichkeit, zur Klasse der Chrematisten »deklassiert« zu werden. Dagegen wird die 415C3 f. für begabte Chrematistenkinder geforderte Mobilität nach oben, zu den Wächtern hin, woran 423D1-2 nur noch allgemein erinnert wird, nachher nicht mehr präzisiert. Daß *erwachsene* Chrematisten keinerlei Möglichkeit haben sollen, zu den Wächtern zu wechseln, wird 434A3 f. deutlich: der Zimmermann darf zwar zum Schuster werden, darf jedoch niemals die Klasse der Chrematisten verlassen um zur Klasse der Wächter überzuwechseln.[196]

Die Beschränkung der Chrematisten auf ihre eigene Klasse, innerhalb welcher sie freilich mobil bleiben, findet 434B-C vor dem Hintergrund der Einheit der Polis statt. Betrachtet man die Reihe 415C-423D-434AB, so gewinnt man den Eindruck, daß der Rekurs auf die Einheit der Polis (423D) zwischen der These der Mobilität der Chrematisten (415C) und deren faktischer Negation (434A-B) vermittelt. Der Hinweis auf die Einheit der Polis soll 423D, so scheint es, den Widerspruch akzeptabel machen: da die Einheit der Polis das Ziel hinter der Wächtererziehung (II-III) und den Vorschriften 415E9 ff. ist, kann man auch die Abschaffung der sozialen Mobilität der Chrematisten akzeptieren, wenn das Fehlen von Mobilität ein besseres Mittel zur Einheit der Polis sein sollte als die Mobilität der Chrematisten es wäre. Obwohl somit nicht sinnvoll bezweifelt werden kann, daß soziale Mobilität in IV eine leere Forderung bleibt, ist es doch wenig sinnvoll, darin für die politischen Verhältnisse der »guten Polis« etwas Relevantes zu erblicken: es kommt Sokrates nur darauf an, zu verhindern, daß ihrer Physis nach ungeeignete Menschen (»Chrematisten φύσει«, vgl. 434A9-B1) in der »guten Polis« an der Herrschaft beteiligt werden. Wenn das schon durch die Möglichkeit der Deklassierung ungeeigneter Wächterkinder vermieden werden kann, ist Sokrates' politisches Ziel erreicht.

Die Frage der sozialen Mobilität nach oben sollte mithin, im Zusammenhang der »guten Polis«, nicht als Frage für sich behandelt werden, sondern vor dem Hintergrund des Problems, das durch den Entwurf der »guten Polis« gelöst werden soll. Im Mythos am Ende von III (*oben*, 1.5) ging es darum, 1) vor der Gefährdung der »guten Polis« durch die Herrschaft ungeeigneter, denn zur Trennung von Herrschaft und Chrematistik unfähiger, Wächter zu warnen, und 2) die Möglichkeit dieser Gefährdung der Polis durch die These der Verwandtschaft *aller* Einwohner, auch der Begabtesten, mit den am wenigsten Begabten, gerade den Wächtern einzuschärfen. Es ging im Mythos um die Verhinderung der Korruption der Wächter, die zum Konflikt zwischen Regierenden und Regierten führen müßte. Zur Verhinderung dieser Gefahr wäre Mobilität nach oben kein Mittel, sondern ist allein die Möglichkeit der Mobilität von Wächterkindern, nach unten, erforderlich. Mobilität nach oben von Chrematistenkindern wäre erst dann erforderlich, wenn in der Klasse der Wächter der begabte Nachwuchs fehlen würde; daß dieser Fall nicht bald eintreten wird, hatte Sokrates im Mythos angedeutet (*oben*, 1.5). Das Fehlen von Mobilität nach oben für Chrematistenkinder ist im Rahmen der »guten Polis« ein nur durch äußere Umstände bedingter Zufall—Chrematistenkinder werden nun einmal nicht von ihrer frühen Jugend an in jener Weise erzogen und ausgelesen, wie dies bei Wächterkindern der Fall ist; nachher ist es jedoch zu spät, sie in die Wächterklasse aufzunehmen (*unten*, 6.5.6)—, der politisch unbedeutend ist, da die Einheit der Polis, wenigstens im Rahmen der im *Staat* entwickelten Argumente, durch das Fehlen dieser Mobilität nicht gefährdet wird.

Sokrates' oberflächliche Besprechung dieser, ihrem Inhalt nach doch nicht unproblematischen, vierten Vorschrift zeigt eine gewisse Beschleunigung des Gesprächs; indem er behauptet, daß auch hier die Einheit der Polis der Sinn der Vorschrift ist, weist er nicht nur auf die Konsistenz seiner Vorschriften hin, sondern macht auch annehmlich, daß nicht alle Vorschriften gleich ausführlich besprochen werden müssen, sind sie doch alle Mittel zum gleichen politischen Ziel.[197] Zusammen mit der Wiederholung des Vorranges der richtigen Erziehung vor allen einzelnen Vorschriften (423E4 f.), wodurch wieder der Zusammenhang aller Vorschriften und ihre Ausrichtung auf ein gemeinsames Ziel hervorgehoben wird (427A5-7), muß diese Beschleunigung die Gesprächspartner wohl um so bereitwilliger machen, Sokrates' nur kurze Erwähnung der Familienverhältnisse der Wächter—unter dem Motto κοινὰ τὰ φίλων, 424A1-2; »Freunde haben alles gemeinsam«—an dieser Stelle unbefragt hinzunehmen. Daß nach dieser Reihe von vier Vorschriften zur Einheit der Polis[198] das κοινὰ τὰ φίλων als eine mögliche Ergänzung dargestellt wird

(423E5-6), ist ein erster Hinweis darauf, daß die später ausführlich zu besprechende »Frauen- und Kindergemeinschaft« (κοινωνία γυναικῶν τε καὶ παίδων, *Staat* V) gleichfalls als Beitrag zur Einheit der Polis zu verstehen sein wird. Die jetzt in Kap. 5 folgende Besprechung der »Frauen- und Kindergemeinschaft« der Wächter wird dies bestätigen.[199]

KAPITEL 5

SOKRATES' INSTRUMENTE (III): DIE FRAUEN- UND KINDERGEMEINSCHAFT DER WÄCHTER

(erste und zweite »Welle«, 449A1-466D5)

5.0 *Einleitung*

Am Anfang von IV hatte Sokrates, nach mehreren Vorschriften zur Einheit der Polis (4.1 bis 4.5), abschliessend angedeutet, daß die Frauen und Kinder der Wächter ihr *gemeinsamer* Besitz sein sollten (423E6-424A2). Diese dort als einzige nicht mehr erlaüterte Vorschrift war die letzte einer Reihe, die 415E9 damit anfing, daß die Wohnungen der Wächter jene von Soldaten, nicht von Chrematisten sein sollten (4.1); bei der Erläuterung dieser kryptischen Vorschrift hieß es, daß die Wächter *gemeinsam* leben sollten, wie wenn sie in einem Lager wären (ὥσπερ ἐστρατοπεδευμένους κοινῇ ζῆν, 416E4). Mit dem Gedanken des *gemeinsamen* Lebens wurde erkennbar, daß bei diesen Vorschriften an einen Gegensatz von privat (ἴδιος) und gemeinsam (κοινός) gedacht wird (ἰδίαν: 416D5; 417A6; vgl. 419A7; κοινῇ: 416E4).[1] An diesen, schon in der ersten Vorschrift der Reihe erscheinenden Gegensatz knüpft Sokrates an, wenn er in der letzten Vorschrift der Reihe andeutet, daß Wächter ihre Frauen und Kinder *gemeinsam* besitzen sollten.

Da die vorhergegangenen Vorschriften zu den Lebensumständen der Wächter (4.1), den Chrematisten (4.3), zur Größe des Territoriums (4.4) und zur sozialen Mobilität (4.5) als Mittel zur Einheit der *ganzen* Polis zu verstehen sind, liegt dies auch im Fall der letzten Vorschrift der Reihe nahe. Jedoch enthält das Sprichwort, mit dem Sokrates seine Vorschrift begründet (κοινὰ τὰ φίλων, 424A1-2; »unter Freunden besteht Besitzgemeinschaft«), eine Schwierigkeit: daraus, daß die *Wächter* ihre Frauen und Kinder gemeinsam haben sollen, weil sie *Freunde* seien, könnte geschlossen werden, daß die Nichtwächter (Chrematisten), die ihre Frauen und Kinder weder miteinander noch mit den Wächtern gemeinsam haben, weder miteinander noch mit den Wächtern befreundet sein werden. Da jedoch ohne Freundschaft der Einwohner Einheit der Polis unmöglich sein dürfte (443D5-E1; vgl. 442C10; *unten*, 5.2.2.4), stellt sich die Frage, ob Sokrates' Begründung der Vorschrift zu den Wächtern nicht gerade das Scheitern seiner Bemühungen um die Einheit der *ganzen* Polis impliziert. Allein schon aus diesem Grund scheint uns die Erläuterung der Vorschrift erforderlich.[2]

Nachdem die Suche der Gerechtigkeit in IV zu Ende geführt worden ist, geht Sokrates in V auf den »gemeinsamen Besitz« von Frauen und Kindern näher ein. Diese Vorschrift zeigt sich jetzt (449A1f.) viel problematischer, als es ihre Kürze 423E6-424A2 hätte vermuten lassen; dabei handelt es sich um drei Komplexe von Problemen, die von Sokrates—wegen der Gefahr, daß man bei ihrer Behandlung »ertrinken« könnte (453D5-11; 457B7 ff.)—als »Wellen«[3] bezeichnet werden. Die *erste* dieser »Wellen« bringt eine Vorschrift (mit Begründung im Hinblick auf Möglichkeit und Nutzen) zur Beteiligung der Frauen der Wächter an den militärischen Aufgaben ihrer Männer; die *zweite* »Welle« bringt die Präzisierung dessen, was Sokrates im Fall der Wächter der »guten Polis« unter »Frauen- und Kindergemeinschaft« versteht. Die *dritte* »Welle« führt bekanntlich durch den Vorschlag, die Herrschaft den Philosophen zu überlassen, zur philosophischen Mitte des *Staat* (Bücher VI, VII; *unten*, Kap. 6).

Die dritte »Welle« hängt mit der zweiten dadurch zusammen, daß sie zur Beantwortung der Frage nach der *Möglichkeit* der zweiten erforderlich ist: bei der ersten und bei der zweiten »Welle« sind *Möglichkeit* und *Nutzen* für Sokrates die Aspekte, unter denen die Richtigkeit seiner Gedanken geprüft werden soll. Die zweite »Welle« hängt mit der ersten dadurch zusammen, daß sie, oberflächlich betrachtet, die Folge des Versuches ist, unerwünschte Nebenfolgen der ersten »Welle« zu verhindern (*unten*, 5.2.1).

Neben diesem inneren Zusammenhang der drei »Wellen« wird auch ihr Zusammenhang mit dem Vorhergehenden des *Staat* während Sokrates' Behandlung immer wieder erkennbar. Die erste »Welle«, die zunächst auf Sokrates' Vorschrift 423E6-424A2 zurückgeht, enthält faktisch eine Vorschrift (und deren Begründung), die auf 374A1-376C7 zurückgeht; die zweite »Welle«, die zunächst nur aus der ersten zu folgen scheint, bezieht sich besonders auf die 415E9 ff. gegebenen Vorschriften zur Trennung von Herrschaft und Chrematistik und auf Adeimantos' 419A1 f. anläßlich dieser Vorschriften erhobenen Einwand zur Eudämonie der Wächter (*oben*, 4.2). Wegen der Bedeutung der Bücher II-IV für das Thema »Einheit der Polis« werden wir bei der Besprechung von Sokrates' Gedanken zur »Frauen- und Kindergemeinschaft« besonders auf den Zusammenhang der ersten und zweiten »Welle« mit den Büchern II-IV eingehen.

In der ersten »Welle« geht es um den Vorschlag, die Frauen der Wächter nicht weniger als ihre Männer an Verteidigung und Schutz der Polis zu beteiligen. Dieser Vorschlag beinhaltet, daß die, erst in der zweiten »Welle« präzisierte, »Frauen- und Kindergemeinschaft« eine Gemeinschaft des auf Krieg und Schutz der Polis bezogenen *Handelns* ist. Die

Bedingung dazu ist, daß auch die Wächterinnen musisch und gymnastisch erzogen werden. Dies führt zur Frage nach *Möglichkeit und Nutzen* einer gymnastischen und musischen Erziehung von Frauen. Die Frage nach der Möglichkeit wird von der *Physis* her positiv beantwortet; einen Zusammenhang von *Physis und Möglichkeit* fand man auch, als in II die Wächter in die Polis aufgenommen worden waren: nach ihrer Physis wurde dort deshalb gefragt, weil vorher nach der Möglichkeit gefragt worden war, wie man außenpolitisch gefährliche Wächter innenpolitisch ungefährlich halten kann. Der Rückgriff auf die Physis, zum Nachweis der Möglichkeit, geschah im Fall der *Wächter* vor dem Hintergrund der *Einheit der Polis*. Es gibt Argumente für die These, daß diese Einheit ebenfalls im Hintergrund steht, wenn auch im Fall der *Wächterinnen* die Möglichkeit durch einen Rückgriff auf die Physis nachgewiesen werden soll (*unten*, 5.1).

Im Teil 5.2 wird die zweite »Welle« besprochen, die durch Sokrates' Vorschrift veranlaßt wird, daß die Frauen und Kinder der Wächter ihr gemeinsamer Besitz sein sollen. Zunächst wird Sokrates' Präzisierung dieses Gedankens besprochen, in der eugenetische Vorschriften und dazu gehörige Begleitmaßnahmen überraschend zentral stehen; dann gehen wir auf den politischen und philosophischen Hintergrund der eugenetischen Vorschriften und ihrer Begleitmaßnahmen ein: hier geht es—im Fall der eugenetischen Vorschriften—um langfristige und—im Fall der Begleitmaßnahmen—um kurzfristige Verhinderung des Verlustes der Einheit der Polis (5.2.1). Im Teil 5.2.2 wird auf den Beitrag der Frauen- und Kindergemeinschaft zur Einheit der Polis, mit dem ihr politischer *Nutzen* nachgewiesen werden soll, und auf die verschiedenen Schritte des von Sokrates gelieferten Beweises des Nutzens eingegangen (5.2.2.2 - 6). Wenn Sokrates hier beweisen will, daß die früheren Vorschriften dem gleichen politischen Zweck dienten wie jetzt die Frauen- und Kindergemeinschaft, zeigt er, daß auch die früheren Vorschriften als Mittel zur Einheit der Polis verstanden werden sollen (5.2.2.7). Mit der Frage nach der Eudämonie der Wächter, wie bewirkt durch die Frauen- und Kindergemeinschaft, erscheint von neuem die Leitfrage des *Staat* nach der Eudämonie des Gerechten, ohne daß diese Frage hier endgültig beantwortet würde (5.2.2.8).

Da im Kapitel 5 von »Einheit der Polis« viel, aber nicht immer im gleichen Sinne die Rede sein wird, sei hier daran erinnert, daß *Staat* III-IV »Einheit der Polis« verstanden worden war als Fehlen eines Konfliktes zwischen Herrschern und Untertanen, bezogen auf die Frage, wer herrschen, wer gehorchen soll. Das Fehlen dieses Konfliktes drückte sich etwa so aus, daß den Nichtwächtern (Chrematisten) der Wunsch fehlte, die politischen Verhältnisse zu ändern—mit anderen Worten: der als

κακουργία τῆς πόλεως verstandene νεωτερισμός fehlte—; wir sahen, daß dieses Einverständnis mit der Struktur der Polis voraussetzte, daß auf der Seite der Herrscher eine strikte Trennung von Herrschaft und Chrematistik beibehalten wurde (mit anderen Worten: κακουργία von seiten der Wächter fehlte). Einheit ist somit in jener Polis vorhanden, deren politische Struktur dadurch stabil ist, daß bei den Herrschern chrematistische und daß bei den Chrematisten militärische und politische Aktivitäten und Ambitionen fehlen. Die in dieser Weise verstandene Einheit der Polis wird während der zweiten »Welle« um einen neuen Aspekt bereichert, insofern jetzt deutlich wird, daß zur—als Fehlen von Stasis verstandenen—Einheit der Polis die emotionale Einheit der Wächter eine notwendige Voraussetzung bildet. In Kapitel 5 werden wir sehen, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter die Voraussetzung zu dieser emotionalen Einheit der Wächter ist, die ihrerseits die Voraussetzung zur als Fehlen von Stasis verstandenen Einheit der Polis bildet.

5.1 Die erste »Welle« (451C4-457C5)

Im Teil 5.1 fassen wir zuerst den Inhalt von 451C-457C zusammen; dann gehen wir auf jene Aspekte dieses Textes ein, die die Interpretation der ersten »Welle« im Zusammenhang des *Staat*, besonders im Hinblick auf die Einheit der Polis, ermöglichen.

Die These, daß die Wächter ihre Frauen gemeinsam besitzen sollen (τήν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν, 423E6-7; vgl. 451C5-6; 453D2-3), beinhaltet als erstes, daß die Frauen der Wächter die gleichen militärischen Aufgaben wie ihre Männer erfüllen sollen (451D4-E1; 456B1-2; 457A7-8); zu ihrer Beteiligung an Verteidigung und Schutz der Polis ist erforderlich, daß die Frauen der Wächter die gleiche Erziehung in Musik, Gymnastik und Kriegskunst erhalten wie ihre Männer (451E3-452A6). Nach einer Besprechung der vermeintlichen Lächerlichkeit besonders dessen, daß Frauen in Gymnastik erzogen werden sollen (452A7-E3), geht Sokrates dazu über, *Möglichkeit und Nutzen* der musischen und gymnastischen Erziehung von Frauen darzustellen (452E4-457A5). Von diesen zwei Beweiszielen ist der Nachweis der Möglichkeit der umfangreichste (452E4-456C8).[4]

Die Frage der *Möglichkeit* einer musischen und gymnastischen Erziehung der Frau beantwortet Sokrates (nicht aufgrund der Gewohnheit, 452A7-E3, sondern) im Rückgang auf die Physis des weiblichen Menschen (φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἡ θήλεια, 453A1; vgl. 455C4). Jedoch scheint gerade auf diesem Weg die Möglichkeit der Beteiligung der Frau an militärischen Aufgaben ausgeschlossen zu werden, gilt ihre Physis doch als

eine ganz andere als jene des Mannes (453B7-8; vgl. C5); da in der »guten Polis« der Satz gilt, daß jeder die seiner Physis entsprechende Aufgabe erfüllen soll (und da der Krieg in II aufgrund der Physis einiger Männer als Aufgabe der Wächter dargestellt worden war), scheint man gerade in der »guten Polis« aufgrund der unterschiedlichen Physis von Mann und Frau den Frauen nicht die gleichen Aufgaben wie den Männern geben zu können (453C3-6).

Gegenüber diesem Zweifel stellt Sokrates—obwohl er die Gültigkeit des Satzes ἄλλην φύσιν ἄλλο δεῖν ἐπιτηδεύειν (453E3; »daß verschiedenen Naturen verschiedene Aufgaben zukommen«, Apelt) auch weiterhin anerkennt—dar, daß die Beteiligung von Frauen an Krieg und Schutz der Polis dennoch der Physis der Frau nicht widerspricht (454B4 ff.): in diesem Prinzip ist nicht *jede* beliebige »Verschiedenheit und Gleichheit« (454C9) gemeint, sondern nur eine im Hinblick auf »Beschäftigungen« (ἐπιτηδεύματα, 454D1; D8; E3; 455A1; B2) und Künste (τέχνην, 454D8; 455A1); dagegen ist der sich bloß auf Erzeugen und Gebären beziehende physische Unterschied zwischen Mann und Frau (454D10-E1) im Hinblick auf Beschäftigungen und Künste irrelevant (455A1-3).[5] Für die Frau *als Frau* (455D7) gibt es keinen nur ihr zukommenden Beitrag zur Polis (455B1-2; vgl. D6-E3); das gleiche gilt für den Mann *als Mann* (455D7). Im allgemeinen läßt sich sagen, einerseits, daß die Frauen zu allem fähig sind, wozu auch die Männer fähig sind, andererseits, daß die durchschnittliche Leistung der Frauen hinter jener der Männer zurückbleibt (455D8-E2; vgl. C4-6; D2-3).[6] Letzterer Unterschied verhindert jedoch nicht, daß die besten Frauen (»besten« im Hinblick auf Beschäftigungen und Künste) besser sind als viele Männer (D3-4). Daraus, daß die Frauen insgesamt weniger gut sind als die Männer insgesamt, kann man nicht folgern, daß Frauen demnach keine Aufgabe zu erfüllen hätten (E4). Vielmehr findet man alle Begabungen, die man bei Männern findet, auch bei Frauen (D8-E2; E6 ff.); folglich wird man auch Frauen finden, die jene zwei Charaktereigenschaften (φιλόσοφος und θυμοειδής, 456A4) haben, die dafür entscheidend sind, ob man von seiner *Physis* her zum *Wächter* geeignet ist (456A7-12). Diesen Frauen wird man, wie den ihnen entsprechenden Männern auch, die ihnen aufgrund ihrer Physis zukommenden Aufgaben überlassen (456B1-7). Da es demnach der Physis der Frau nicht widerspricht, (im Hinblick auf eine spätere Aufgabe als Wächterin) musisch und gymnastisch erzogen zu werden (456B10), kann Sokrates schließen, daß ihre Erziehung in der Tat möglich ist (B12); damit ist die Möglichkeit der Beteiligung mancher Frauen an den Aufgaben der Wächter (und die *Möglichkeit* der Vorschrift der *ersten* »Welle«) nachgewiesen.

Anschließend beweist Sokrates, daß es »für die Polis gut« (456E6;

457A3) ist, wenn in ihr möglichst gute Frauen vorhanden sind (456E6): das sei der Fall, wenn man auch die Frauen (der Wächter) in Musik und Gymnastik erziehe (E9-457A1). Damit hat Sokrates auch den Nutzen (456C9; 457A3; C2; vgl. B5) des Vorschlags der ersten »Welle« bewiesen (456C9-457A5). Aus diesem Beweis von Möglichkeit und Nutzen wird geschlossen, daß die Frauen der Wächter sich in der Tat an Krieg und Schutz der Polis werden beteiligen müssen (457A6-9).

Zentral steht in der ersten »Welle« die These, daß die Frauen der Wächter nicht zu Hause zurückbleiben (οἰκουρεῖν ἔνδον, 451D6-7), sondern gemeinsam mit ihren Männern die gleichen Aufgaben wie diese erfüllen sollen (κοινῇ πράττειν, 451D6; 453A2; 457A7). Demnach ist die von Sokrates gemeinte κοινωνία / Gemeinschaft nicht eine des *Besitzes* der Frauen, durch die Wächter, sondern eine Gemeinschaft des *Handelns*;[7] an diesem Handeln sind männliche und weibliche Wächter gleichermaßen beteiligt (συμφυλάττειν, συνθηρεύειν, κοινῇ πράττειν, 451D4-6; vgl. συνοικεῖν τε καὶ συμφυλάττειν, 456B2). Es ist kaum einzusehen, wie von diesem *gemeinsamen Handeln* von Wächtern und Wächterinnen noch ein Weg zum »*Besitz*« (so Sokrates noch 451C6; vgl. 423E7) der Wächterinnen führen soll. Fragt man nach dem *Gegenstand* dieses gemeinsamen Handelns, so ist daran zu erinnern, daß die Wächter 373E2 ff. im Hinblick auf den *Krieg* in die Polis aufgenommen worden waren. Dementsprechend ist jetzt auch die Aufgabe der Wächterinnen »alles, was mit dem Krieg zu tun hat« (τὸ περὶ τὸν πόλεμον, 453A3): gemeinsam mit den Wächtern sollen diese Frauen sich an Krieg und Schutz der Polis beteiligen (κοινωνητέον πολέμου τε καὶ τῆς ἄλλης φυλακῆς τῆς περὶ τὴν πόλιν, 457A7-8; vgl. 451D4-6; E6 ff.; 452A4-5; C1-2; 453A3; 456A1-10; B2). Wie dies auch bei den Wächtern der Fall war (374D8-E2), sollen Krieg und Schutz der Polis die *einzigen* Aufgaben auch der Wächterinnen sein (οὐκ ἄλλα πρακτέον, 457A8-9).

Da die erste »Welle« auch durch den Vergleich der Frauen der Wächter mit Wachhundinnen (451D4 ff.), um auf diesem Weg den Aufgabenbereich dieser Frauen festzustellen, an die Darstellung der Wächter in II (373E2 ff., bes. 375A2-10; D7-376B10) anschließt, ist daran zu erinnern (vgl. *oben*, 3.1) daß in II gleichfalls jener Zusammenhang von *Physis* und *Möglichkeit* erscheint, der jetzt bei der ersten »Welle« von großer Bedeutung ist: obwohl die Physis der Einwohner dort im Zusammenhang des Prinzips der Arbeitsteilung eigentlich von dem Anfang der Gründung der Polis an relevant war, wurde erst anläßlich des Erscheinens der Wächter die Frage nach der Beschaffenheit der *Physis* einer bestimmten Einwohnergruppe gestellt (374E4), weil die Physis von Einwohnern im Fall der Wächter zum ersten Mal zum Problem wurde; es wurde erkannt, daß die militärisch erforderliche Charaktereigenschaft der

Wächter (θυμοειδής, 375A11; B7) innenpolitisch verhängnisvoll werden könnte (375B9-C4). Die Frage nach der *Physis* war dort im Fall der (männlichen) Wächter deshalb von Gewicht, weil sich die unerfüllbar scheinende Forderung stellte, daß im gleichen Menschen zur gleichen Zeit zwei unvereinbar scheinende Eigenschaften vorhanden sein sollten (375C6-8), damit die Wächter nicht sich selbst und die Mitbürger zugrunde richten (375C2-5). Am Beispiel des Wachhundes (375E1 ff.; vgl. 375A2 ff.) zeigte Sokrates, daß diese zwei Eigenschaften in der Tat im gleichen Lebewesen vorhanden sein können; seine Frage nach der *Physis der Wächter* erwies sich demnach in II als letzlich bedingt durch die Frage nach der *Möglichkeit* dessen, daß einerseits außenpolitisch, andererseits innenpolitisch erforderliche, miteinander jedoch unvereinbar scheinende Eigenschaften im gleichen Menschen gleichzeitig begegnen würden (δυνατόν, καὶ οὐ παρὰ φύσιν, 375E6). Dieser Nachweis der in der *Physis* gründenden *Möglichkeit* war in der Skizze der Entwicklung einer Polis der erste Beitrag zur *Einheit der Polis*: sieht man auf die Physis des Menschen, so *gibt* es eine Möglichkeit, zu verhindern, daß Wächter ihr militärisches und politisches Monopol innenpolitisch mißbrauchen.

Der Nachweis der *Möglichkeit* richtet sich im Rahmen der ersten »Welle« zwar zunächst auf die Frage, ob bei Männern und Frauen die gleichen Begabungen zu *allen* (möglichen) Beschäftigungen und Künsten vorhanden sind (κοινωνῆσαι εἰς ἅπαντα τὰ ἔργα, 453A2), jedoch gilt das eigentliche Interesse auch hier der Frage, ob Frauen von ihrer Physis her im gleichen Maße wie Männer zur Erfüllung *militärischer* Aufgaben (453A3-4), besonders zum Schutz der Polis (455E6 ff.), fähig sind. Der Nachweis der *allgemeinen* These, daß der »weiblichen menschlichen Natur« (453A1) keine Aufgaben vorzuenthalten sind, deren Erfüllung nur Männer für sich beanspruchen könnten, soll demnach nur zeigen, daß auch *militärische* Aufgaben Frauen nicht von ihrer Physis her vorenthalten werden können. Daß (manche) Frauen nicht weniger als (manche) Männer zu militärischen Aufgaben geeignet sind und deshalb Wächterinnen werden können, wird nachgewiesen, indem auf das gleichzeitige Vorhandensein jener zwei Eigenschaften bei manchen Frauen hingewiesen wird, das auch für die Frage der *Möglichkeit männlicher* Wächter entscheidend war: daraus, daß manche Frau φιλόσοφος *und* θυμοειδής (456A4) ist, wird geschlossen, daß manche Frau sich auch zur Wächterin eignet (φυλακική, 456A7). Vor dem Hintergrund von II kann man folgern, daß die Beteiligung mancher Frauen am Krieg und am Schutz der Polis deshalb der Physis mancher Frauen entspricht (und somit *möglich* ist), weil sich bei manchen Frauen gleichzeitig jene zwei Eigenschaften finden, von denen die eine (φιλόσοφος) erforderlich ist, wenn verhindert werden soll, daß die andere, außenpolitisch erforderliche (θυμοειδής), innenpolitisch zerstörerisch wird.

Da Sokrates an der gemeinsamen Aufgabe von Wächtern und Wächterinnen hervorhebt, daß sie sich auf Militärisches bezieht, würde man erwarten, daß eine Erziehung der Wächterinnen vor allem mit Kriegskunst und Gymnastik zu tun hätte. Jedoch spricht er in Wirklichkeit von ihrer Erziehung in sowohl *Musik* als Gymnastik (456E9; vgl. 452A2); damit nimmt er jene *Zweispurigkeit* der Erziehung wieder auf, die selbst auf die *Zweiseitigkeit der Physis des Wächters* zurückgeht, der eben gymnastisch / militärisch, vor allem aber musisch / philosophisch erzogen werden soll (*oben*, 3.2.2.1). Damit wird erkennbar, daß die *zweiseitige Erziehung der Wächterinnen*, welche die Zweiseitigkeit ihrer Physis zur Voraussetzung dazu macht, daß sie zu Wächterinnen erzogen werden *dürfen*, gleichfalls im Bemühen um die Einheit der Polis begründet ist.

Vor *diesem* Hintergrund ist es deutlich, daß der wirkliche Nutzen dieser »Gemeinschaft des Handelns« den faktisch im Text dargestellten (456C9-457A4) übersteigt: die Erziehung der künftigen Wächterinnen in Musik und Gymnastik (456E9) bewirkt nicht nur, daß—wie Sokrates sagt—in der Polis manche Frauen »möglichst gut« (456E6-7; vgl. E4) werden, sondern auch, daß—was Sokrates nicht mehr sagt—die zum Schutz der Polis zugelassenen Frauen nicht jene Gefahr über die Polis bringen, die bisher durch die Erziehung der männlichen Wächter ausgeschlossen worden war.

Nachdem erkennbar geworden ist, daß Sokrates' anlässlich der ersten »Welle« geäußerte Gedanken zu Physis und Möglichkeit und zur Zweiseitigkeit von Physis und Erziehung wenigstens auch vor dem Hintergrund von 375B-C, wo die Einheit der bis dahin entworfenen Polis zum ersten Mal nicht länger selbstverständlich ist, verstanden werden sollen, ist darauf hinzuweisen, daß die erste »Welle« noch in einer anderen Hinsicht entscheidend von II her geprägt ist: gleich am Anfang der ersten »Welle« (451C4 ff.) sagt Sokrates, daß Männer mit einer Physis und Erziehung, wie vorher von ihm dargestellt, ihre Frauen nicht in einer anderen Weise besitzen und benutzen sollen (C5-6) als aus dem Vergleich der Wächter mit Wachhunden folgt (vgl. C8); dieser Vergleich hatte in II die Besprechung der Wächter (im Hinblick auf die Möglichkeit der Zweiseitigkeit ihrer Physis) geprägt; daß der »gemeinsame Besitz« der Wächterinnen durch die Wächter kein *Besitz*, sondern ein gemeinsames *Handeln* von Wächterinnen und Wächtern auf der Grundlage ihrer »natürlichen« *Gleichheit* ist, wird gezeigt, indem Sokrates den jeweiligen Beitrag von Wachhunden und Wachhundinnen zum Schutz der Herde vergleicht (D1-E2). Mit diesem Vergleich kehrt Sokrates über die, doch recht ausführliche, Darstellung von Wächtererziehung und ergänzenden Vorschriften (in den Büchern II-IV) hinweg zu jenem Vergleich von Wächtern und Wachhunden in II zurück, der für die Darstel-

lung von Sokrates' Gedanken zu Physis und Erziehung der Wächter und zu den zusätzlich zu gebenden Vorschriften von der größten Bedeutung war.

Obenstehender Versuch, zur Erklärung der ersten »Welle« auf den *Staat* II erscheinenden politischen Zweck (Schutz der Polis selbst, d.h. ihrer Einheit, vor den militärisch notwendigen Eigenschaften der Wächter) zurückzugreifen, mag fraglich scheinen: es könnte ja der Fall sein, daß ein anfänglich die Richtung des Gesprächs bestimmendes Motiv allmählich nicht mehr wirke; darauf könne man etwa aus Sokrates' nicht überzeugender Darstellung des *Nutzens* der ersten »Welle« (456C9 ff.) schliessen. Der Versuch, auch hinter der ersten »Welle« das Bemühen um die Einheit der Polis zu sehen, dürfte jedoch weniger fraglich scheinen, wenn berücksichtigt wird, daß dieser politische Zweck gleich bei der *zweiten* »Welle« expliziert wird (*unten*, 5.2.2.2).

Obwohl die Position der Wächterinnen in der ersten »Welle« besonders auf den Vergleich von Wächtern mit Wachhunden (375A2 ff.) zurückgeht, steht hinter der ersten »Welle« auch Sokrates' Vorschrift (415E9 ff.), daß Wächter keine privaten Häuser, die einen solchen Namen verdienten, bewohnen dürfen: würden die Frauen der Wächter nicht gleichfalls an der φυλακῇ τῆς πόλεως beteiligt, so *bräuchten* die Wächter Häuser, in denen sie ihre Frauen zurücklassen könnten (vgl. οἰκουρεῖν, 451D6), und hätten sie folglich dafür zu sorgen, daß ihre Frauen das zum Haushalt Erforderliche bekämen (vgl. 548A7-B2; 549D2!); zu irgendeiner Form von Chrematistik würden die Wächter dadurch gezwungen (465C1-7; 547D4 ff.). Da erst bei der zweiten »Welle« wieder darauf hingewiesen wird, daß die Wächter durch Sokrates' Vorschriften von dem Zwang zur Chrematistik befreit sind, ist zu betonen, daß die *erste* »Welle« zu dieser Freiheit—und damit zur Möglichkeit von Gerechtigkeit und Einheit der Polis—die Voraussetzung bildet, indem verhindert wird, daß die (Frauen der) Wächter Privathäuser bräuchten.[8]

Obwohl Sokrates Möglichkeit und Nutzen der Beteiligung der Wächterfrauen an den Aufgaben ihrer Männer darstellt, vermißt man eine Darstellung der *Erforderlichkeit* dieser Maßnahme. Bei den Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter (*oben*, 4.1) etwa wurde auf die nur auf diesem Weg zu vermeidende große Gefahr-für-die-Polis hingewiesen (δεινότατον πάντων, 416A2-3); daran gemessen, macht die Vorschrift der ersten »Welle« auch nach ihrer Begründung durch Sokrates den Eindruck von Beliebigkeit: man kann es tun, und einen Nutzen hat es wohl auch, *muß* man es aber wirklich tun? Diesem unverbindlichen Charakter der ersten »Welle« entspricht es, daß die Frage nach der Präzisierung der Frauen- und Kindergemeinschaft von Sokrates' Gesprächspartnern aus reiner Neugierde gestellt zu werden scheint (449C2 ff.).

Andererseits ist zu berücksichtigen, daß die erste »Welle« eine Vorbereitung der zweiten bildet, bei der die Funktion auch dieser Vorschläge im Hinblick auf den entscheidenden politischen Zweck *aller* Vorschriften zu Erziehung und Institutionen allerdings erkennbar wird. Daß dieser politische Zweck nicht schon anläßlich der ersten »Welle« deutlicher erkennbar wird, ist deshalb kein entscheidendes Argument gegen eine politische Interpretation auch der ersten »Welle«.

5.2 Die zweite »Welle« (457C7-466D9)

Nachdem die erste »Welle« am Sinn der Frage von Sokrates' Gesprächspartnern nach einer Präzisierung seines Wortes κοινὰ τὰ φίλων vorbeizugehen schien, bringt die zweite »Welle« eine Antwort: gleich am Anfang teilt Sokrates mit, daß alle Wächterinnen gemeinsamer Besitz der Wächter sein sollen, daß keine Wächterin privat (ἰδίᾳ, 457D1) mit einem Wächter wird zusammenwohnen dürfen, daß die Wächter ihre Kinder gemeinsam haben und weder Eltern ihre Kinder noch Kinder ihre Eltern werden kennen dürfen (457C10-D3). Wie bei der ersten »Welle«, wird nach *Möglichkeit* und *Nutzen* dieser Vorschriften gefragt (457D4-E6). Im Gegensatz zur ersten »Welle« soll hier zuerst die Frage nach dem Nutzen, dann die nach der Möglichkeit beantwortet werden (458A-B); dieser Unterschied geht wohl darauf zurück, daß die Behandlung der *Möglichkeit* der Vorschriften zur Frauen- und Kindergemeinschaft unmittelbar zur dritten »Welle« (Herrschaft der Philosophen, *unten*, Kap. 6) führen müßte, deren Behandlung für den Nachweis des (politischen) *Nutzens* der zweiten »Welle« kaum noch Interesse übrig lassen würde. Ein weiterer Unterschied zur ersten »Welle« ist damit gegeben, daß bei der zweiten zuerst präzisiert wird, *wie* die »Frauen- und Kindergemeinschaft« denn aussehen soll (458C6-461E6; vgl.458B4), bevor Nutzen und Möglichkeit der diesbezüglichen Vorschriften nachgewiesen werden (461E6 ff.; vgl. 458B5-6).

Bei dieser Präzisierung stehen *eugenetische* Vorschriften überraschend zentral; es ist die Funktion der eugenetischen Vorschriften, *langfristig* die Einheit der Polis zu bewirken; dagegen sollen Begleitmaßnahmen kurzfristig wirksam sein, sofern sie verhindern sollen, daß zwischen Wächtern—aus Unzufriedenheit mit den eugenetischen Maßnahmen—Stasis entsteht. Recht wenig Aufmerksamkeit bekommen dagegen jene Vorschriften, von denen man im Rahmen des κοινὰ τὰ φίλων erwarten würde, daß gerade sie im Zentrum stünden: Vorschriften zur Verhinderung eines (im Gegensatz zum Κοινόν stehenden) Ἴδιον / Privaten. An Einzelheiten besonders der eugenetischen Vorschriften können wir im Folgenden nicht vorbeigehen, da sich hier Fragen stellen, deren Beant-

wortung nur vor dem Hintergrund der Einheit der Polis, als Zweck von Sokrates' politischen Vorschriften, möglich ist (5.2.1).

Im Teil 5.2.2 wird, anläßlich der Präzisierung der Frauen- und Kindergemeinschaft, über Nutzen, Zusammenhang und Zumutbarkeit der Vorschriften zur Frauen- und Kindergemeinschaft gesprochen. Hier wird auf jenen Beweis eingegangen, mit dem Sokrates zeigen will, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft deshalb politisch von großem Nutzen ist, weil sie einen wichtigen Beitrag zur Einheit der Polis liefert (5.2.2.2 - 6). Nach dem Beweis des Zusammenhanges mit den Vorschriften von II-IV (5.2.2.7) geht Sokrates auf jene heikle Frage ein, mit der Adeimantos schon am Anfang von IV suggerierte, daß den Wächtern Unmögliches zugemutet wird: wie steht es um die Eudämonie der Wächter? Mit der (vorläufigen) Beantwortung dieser Frage wird die, die dritte »Welle« veranlassende Frage nach der *Möglichkeit* der Frauen- und Kindergemeinschaft—und wohl allgemeiner: der Vorschriften des Sokrates—vorbereitet (5.2.2.8).

5.2.1 *Präzisierung der Frauen- und Kindergemeinschaft*

Im Teil 5.2.1 stellen wir zuerst die im Rahmen der Präzisierung der Frauen- und Kindergemeinschaft gegebenen Vorschriften dar, um dann auf ihre politische Funktion—Verhinderung von Stasis—einzugehen.[9] Dabei ist zu unterscheiden zwischen Vorschriften, die kurzfristig und solchen, die langfristig die Entstehung von Stasis verhindern sollen.

Daß Wächter und Wächterinnen infolge der ersten »Welle« *gemeinsam leben* werden (458C8-D2), lasse ein ernstes Problem entstehen: die Umstände werden Wächter und Wächterinnen dazu bringen, nach eigenem Gutdünken sexuelle Beziehungen einzugehen (ἀτάκτως μείγνυσθαι, D9); jedoch sollten diese Beziehungen nach Sokrates' Meinung möglichst »nützlich« (ὠφελιμώτατοι, E4) gestaltet werden. Wie »nützlich« hier zu verstehen ist, wird zunächst an der Weise erläutert, in der Glaukon seine Jagdhunde züchtet: er paart nur die besten mit den besten, und auch diese nur dann, wenn sie in jenem Alter sind, in dem sie sich am meisten zur Zucht eignen; was für die Zucht von Jagdhunden gelte, gelte für jegliche Zucht (459B4-8). Dennoch scheint für Glaukon nicht die Steigerung, sondern nur die Erhaltung der vorhandenen Arete das Ziel der Zucht (B4-5); bei den anschließend von Sokrates dargestellten eugenetischen Vorschriften zu den Wächtern wird die Steigerung der Arete als Ziel der Zucht erscheinen (461A8-B1). »Nützlich« wären dann jene Vermählungen von Wächtern und Wächterinnen, die bei den Kindern eine noch größere Eignung zur Arete bewirken als schon bei ihren Eltern vorhanden ist.

Daß man, nach Analogie zur Tierzucht, die besten Wächter (459D7 ff; vgl. A8, 12) möglichst viel mit den besten Wächterinnen paaren lassen und allein die Kinder aus diesen Verbindungen zur »Herde« der Wächter zulassen wird; daß man die »guten« Wächter für besondere Leistungen belohnen soll, indem man sie häufiger für die Zucht benutzt (460B1-5); daß man dagegen die »schlechtesten« (459D8) Wächter und Wächterinnen möglichst wenig paaren und ihre Kinder nicht zur »Herde« der Wächter zulassen wird (459D7-E1),[10] damit die »Herde« der Wächter möglichst gut (459E1) wird / bleibt, dies alles würde die Unzufriedenheit dieser »schlechtesten« Wächter zur Folge haben. Da ihre Unzufriedenheit sich auf die herrschenden Mitglieder der Wächterklasse richten würde (460A8-10), wäre Stasis innerhalb der Wächterklasse die Folge (459E3; 460A8-10). Damit der Stasis vorgebeugt wird, sollen die herrschenden Wächter vor den anderen Wächtern den wahren Sachverhalt verborgen halten (vgl. 459B10-D2), bei ihnen vielmehr den Eindruck wecken, darüber, wer sich mit wem vermählen dürfe, entscheide das Los (460A8): durch diese Lüge wird der »schlechte« (460A8) Wächter seine Verärgerung darüber, daß er sich selten vermählen darf, auf das Los und nicht auf die herrschenden Wächter richten.

Die aus den Vermählungen von Wächtern und Wächterinnen hervorgehenden Kinder werden den Müttern nach der Geburt weggenommen (460B7 f.). Kinder aus Vermählungen von »schlechten« Wächtern und Wächterinnen werden nicht bei den Wächtern bleiben dürfen (460C3 f.; vgl. 459E1);[11] man kann schließen, daß die »schlechten« (φαῦλοι, χείρονες; vgl. 460A8; C3) Wächter, wenn sie sich gelegentlich vermählen dürfen, absichtlich irre geführt werden, um zu verhindern, daß sie, unzufrieden geworden, Stasis zwischen den Wächtern selbst hervorbringen würden. Für die aus Verbindungen von »guten« Wächtern und Wächterinnen hervorgehenden Kinder gilt, daß sie nur dann bei den Wächtern bleiben dürfen, wenn sie nicht entstellt (ἀνάπηρον, 460C4)[12] sind. Der Sinn dieser Vorschriften sei, das Geschlecht der Wächter »rein« (C6) zu halten. Die Wächterinnen, denen ja ihr Kind nach der Geburt weggenommen wird, werden zwar Kinder ernähren, jedoch nicht erfahren dürfen, welches Kind genau ihr »eigenes« ist (C9-D1). Die Pflege der Wächterkinder wird nicht die Aufgabe der Wächterinnen selbst sein, sondern anderer Frauen (D4-5).

Auch zum Alter, in dem man sich für die Zucht am meisten eignet, d.h. die »besten« Kinder zeugen kann (D9; vgl. 459B2)—weshalb man nur in ihm »für die Polis« (460E5-7; 461A4; vgl. 460A3-6) wird zeugen und gebären dürfen—, gibt Sokrates Vorschriften (460D8 ff.). In diesem Alter werden Wächter und Wächterinnen sich, immer nur auf eine beschränkte Zeit (461D2-4), mit jenem Partner vermählen dürfen, den die herrschenden Wächter ausgesucht haben.

Bei den Vermählungen dieser »besten« soll von den Priestern und der ganzen Polis gebetet werden, die Kinder aus diesen Ehen mögen noch besser werden als ihre guten und noch nützlicher als ihre nützlichen Eltern (461A8-B1). Jene Kinder, die außerhalb dieser vom Staat veranlaßten Vermählungen gezeugt werden, werden nicht bei den Wächtern bleiben dürfen. Wenn das Alter überschritten ist, in dem »für die Polis« gezeugt und geboren werden kann, werden Wächter und Wächterinnen sich nach eigenem Gutdünken vermählen dürfen, jedoch werden daraus keine Kinder hervorgehen dürfen; geschieht dies dennoch, so werden auch diese Kinder nicht bei den Wächtern bleiben dürfen (461B9 ff., bes. C5-7). Da den älteren Wächtern und Wächterinnen eine gewisse sexuelle Freiheit gewährt wird (461B9-C1), wird festgestellt, mit welchen Mitwächtern und -wächterinnen sie sich auf keinen Fall werden vermählen dürfen (D2-E3).

Es stellt sich anläßlich dieser Vorschriften die Frage, wie (besonders) die eugenetischen Vorschriften sich zu jenem Zweck verhalten sollen, zu dem doch die Frauen- und Kindergemeinschaft, wie aus Sokrates' folgendem Nachweis ihres *Nutzens* hervorgeht, ein Mittel sein soll: in ihr sieht Sokrates dadurch das Mittel zur Einheit der Polis, daß hier der Gegensatz von Mein und Nicht-Mein, von Eigen und Gemeinsam aufgehoben wird (*unten*, S. 182 f.). In der Tat ist von einigen der dargestellten Vorschriften der zweiten »Welle« deutlich, daß sie die Aufhebung des Ἴδιον / »Privaten« bezwecken: etwa bei der Vorschrift, daß Kinder den Müttern nach der Geburt weggenommen werden (460B7-C3); daß eine Mutter »ihr« Kind um keinen Preis kennen darf (C9-D1); daß, wenn man sich schon vermählen darf, »für die Polis« vermählt wird (E4-461B7). Wenn es jedoch, wie Sokrates nachher deutlich macht, der Zweck der zweiten »Welle« sein soll, zur Einheit der Polis dadurch beizutragen, daß der Gegensatz von ἴδιος / privat und κοινός / gemeinsam aufgehoben wird—indem verhindert wird, daß bei Wächtern und Wächterinnen ein derartiges Privates entstehen könnte, daß sie dadurch von ihren Mitwächtern getrennt würden—, stellt sich die Frage, wie die *eugenetischen* Vorschriften wohl Mittel zu diesem Zweck sein sollen.

Bei den pauschal als »eugenetisch« zu bezeichnenden Vorschriften geht es um *zwei Ziele:* einmal soll die Arete der Wächter erhalten, wenn möglich sogar gesteigert werden;[13] dann soll verhindert werden, daß die letztlich im Hinblick auf die Einheit der Polis gegebenen Vorschriften zur Erhaltung (bzw. Steigerung) der Arete selbst kurzfristig kontraproduktiv werden, indem sie bei den nicht zur Zucht zugelassenen Wächtern Unzufriedenheit bewirken und so zur Stasis innerhalb der Wächterklasse führen. Von letzteren, zur Vorbeugung dieser Stasis gegebenen Vorschriften leuchtet der Zusammenhang mit dem großen

Zweck der Einheit der Polis ein; bei den Vorschriften zur Erhaltung oder Steigerung von Arete ist dies nicht der Fall. Im Folgenden besprechen wir zuerst die eigentlich eugenetischen Vorschriften; dabei werden wir auf ihren Zusammenhang mit der Einheit der Polis eingehen; abschließend besprechen wir kurz die »flankierenden Maßnahmen,« die nur verhindern sollen, daß die eugenetischen Vorschriften negative Nebenfolgen für die Einheit der Polis hätten.

Es ist zunächst undeutlich, ob es bei den eugenetischen Vorschriften im engeren Sinne allein um die *Erhaltung* der Arete (vgl. 459B4-5) oder auch um ihre *Steigerung* (vgl. 461A8-B1) geht.[14] Daß derart ausführliche Vorschriften nur der Erhaltung dienen sollten, scheint befremdlich, wird doch schon am Anfang der »guten Polis« eine Generation von Wächtern vorausgesetzt, deren ἀγαθὴ φύσις nicht eugenetisch bewirkt zu werden brauchte (414D-415E; *oben*, 1.5). Wenn die eugenetischen Vorschriften die Steigerung von Arete bewirken sollten, wie aus 461A8-B1 hervorzugehen scheint, stellt sich die Frage, inwiefern gerade die Steigerung zum Erfolg der Frauen- und Kindergemeinschaft—und damit zur Einheit der Polis—erforderlich oder zumindest förderlich sein soll. Während der zweiten »Welle« wird von Sokrates nicht expliziert, was genau der Nutzen der durch die eugenetischen Vorschriften bezweckten Erhaltung oder Steigerung der »physischen Arete« der Wächter sein soll.

Daß auch mit den eugenetischen Vorschriften die (Erhaltung der) Einheit der Polis bezweckt wird,[15] wird erkennbar, wenn man zwei Stellen, in VII und VIII, berücksichtigt. *Staat* VII sagt Sokrates, daß in der bisher entworfenen Polis die »wirklich Reichen« (οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, 521A3) herrschen werden, die deshalb *richtig* herrschen werden (521A2; m.a.w.: Trennung von Politik und Chrematistik), weil *sie* keine Bettler sind, denen es an *eigenen* Gütern fehlt (πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων, 521A4-5); würden dagegen auch ihnen die »*eigenen* Güter« fehlen, so würden auch sie die Herrschaft mißbrauchen, in der Meinung, diese sei das Mittel dazu, »das Gute zu rauben« (521A4-6).[16] Der *wahre* Reichtum an *eigenen* Gütern wird hier dargestellt als zurückgehend auf die ζωὴ ἀγαθή τε καὶ ἔμφρων (521A4; »tugendhafte und einsichtsvolle Lebensführung«, Apelt), was im Zusammenhang (Darstellung der Erziehung zu Philosophen-Herrschern) nur ein Leben gemäß der auf Philosophie zurückgehenden Arete bedeuten kann. Der in dieser Weise verstandene Reichtum der »wirklich Reichen« ist die Voraussetzung dazu, daß Stasis der Polis fern bleibt (521A6-8; *unten*, Kap. 6.4.1).

Wenn Sokrates in VIII den, den Übergang von Aristokratie zu Timokratie bewirkenden, *Konflikt zwischen den Wächtern* bespricht, sagt er von jenen Wächtern, die trotz ihrer herkunftbedingten Zugehörigkeit zur Wächterklasse ihrer eigenen *Physis* nach dem »erzenen« und »eisernen«

Geschlecht (der Chrematisten) angehören, daß sie sich finanziell betätigen möchten und sich um den Besitz von Land, Häusern, Gold und Silber bemühen (547B3-4); von jenen Wächtern dagegen, die ihrer Physis nach dem »silbernen« und »goldenen« Geschlecht angehören (547B5)—die mithin *de iure* Wächter sind; vgl. 414D1 ff. (*oben*, 1.5)—, sagt er, daß *sie* versuchen, die »Seelen« zur Arete und alten Verfassung zurückzuführen, da *sie* nicht arm seien, sondern von ihrer Physis her reich: τὼ δ' αὖ, τὸ χρυσοῦν τε καὶ ἀργυροῦν, ἅτε οὐ πενομένω ἀλλὰ φύσει ὄντε πλουσίω (547B4-6; »das goldene und silberne (Geschlecht), als von Natur nicht arm, sondern reich an Gütern der Seele,« Apelt).

Diese zwei Stellen aus VII und VIII, wenn kombiniert mit 414D1 ff., zeigen, 1) daß die Mitglieder des »goldenen« und »silbernen« Geschlechtes einen »natürlichen,« inneren Reichtum besitzen, der es ihnen ermöglicht, auf den Besitz von äußerem Reichtum, äußeren Gütern zu verzichten; 2) daß das Fehlen dieses »psychischen« Reichtums bei Mitgliedern des »eisernen« oder »erzenen« Geschlechtes zu »Kompensationserscheinungen« führt, insofern sie das wirklich Gute, das sie von ihrer Physis her nicht haben—und das man nur von der Physis her haben kann—in der Scheingestalt der »Güter« doch noch zu erwerben suchen. Da dieser »physische«, »innere« Reichtum weniger Folge der Erziehung sein dürfte als vielmehr ihre Voraussetzung und da er im Rahmen der »guten Polis« das Kriterium für die Aufnahme eines Kindes in die Wächterklasse bildet (414D1 ff.), ist unter »Arete der Physis«—wie sie in V in den eugenetischen Vorschriften bezweckt wird—die bei manchen Kindern konstatierbare Begabung zu verstehen, die zur Vermutung berechtigt, daß eine Erziehung dieser Kinder zu Wächtern und Philosophen möglich ist. Die Arete der Physis mancher Kinder ist somit—vorausgesetzt, daß sie in der Tat ausreichend und richtig erzogen werden—die erste Voraussetzung dazu, daß sie auf äußeren Reichtum, Güter, Gold und Silber werden verzichten können, so daß sie im Rahmen der »guten Polis« zur Trennung von Herrschaft und Chrematistik in der Lage sein werden.

Da den hier besprochenen Texten zufolge die »physische« Arete der Wächter die Voraussetzung dazu ist, daß sie auf äußere Güter werden verzichten können, ist die Funktion der eugenetischen Vorschriften im Rahmen der Frauen- und Kindergemeinschaft jetzt erkennbar: die, durch eugenetische Vorschriften zu sichernde, Eignung von Wächterkindern für eine Erziehung bis hin zur philosophischen Arete wird es ihnen, als erwachsenen Wächtern, ermöglichen, das zu leisten, was ihnen an Verzicht auf Güter und »Eigenes« zugemutet wird.

Die sich jetzt stellende Frage, weshalb denn die Physis der Wächter, die doch gerade aufgrund der Vorzüglichkeit ihrer Physis zu Mitgliedern der Wächterklasse ausgewählt worden sind (vgl. 414D; *oben*, 1.5), nicht

schon genüge, sondern auf eugenetischem Wege noch verbessert werden solle, scheint uns gleichfalls von VIII her beantwortbar (545D5-547A5). In der Musenrede, die das unmöglich Scheinende—in welcher Weise in einer Polis wie der II-VII entwickelten Entzweiung noch soll entstehen können—verständlich machen soll, ist von einer »geometrischen Zahl« (546C6-7)[17] die Rede, deren Kenntnis die herrschenden Wächter dazu befähige, Wächter und Wächterinnen zum richtigen Zeitpunkt zu vermählen (546A7-B3; C6-D7). Da die Kenntnis dieser Zahl irgendwie—wohl in einer grundsätzlich nicht mehr anzugebenden Weise, da sonst die Einheit der Polis dauerhaft erhalten werden könnte und das »Werden zum Stehen gebracht« würde—mit der Zeit nachlasse (546A1-3; C6-D3), sei die Folge, daß die Wächter mit der Zeit nicht mehr zum richtigen Zeitpunkt (546D2) »für die Polis« zeugen und gebären; die zum falschen Zeitpunkt gezeugten Kinder werden ihrerseits, wenn einmal selbst Wächter geworden, nicht mehr dazu fähig sein, neugeborene Kinder bezüglich ihrer Physis—ob sie dem »goldenen« und »silbernen« oder aber dem »erzenen« und »eisernen« Geschlecht angehören—zu prüfen (546D8-547A1): da diese Wächter infolge ihrer unzureichenden Urteilskraft auch jene Wächterkinder in die Wächterklasse aufnehmen werden, die ihrer Physis nach dem »erzenen« und »eisernen« Geschlecht angehören, sei, wenn diese Kinder selbst einmal erwachsene Wächter geworden sind, Stasis zwischen den Wächtern die Folge (547A3-5).

Hier wird der Gedanke der *allgemeinen* Verwandtschaft der Bürger (*oben*, 1.5) von Bedeutung, der zeigt, weshalb aus selbst »goldenen« Wächtern dennoch Kinder mit geringerer physischer Arete hervorgehen können.

Vor dem, in VIII notwendigerweise nur angedeuteten Hintergrund der mit der Zeit zurückgehenden »physischen Arete« der Wächter läßt sich die in V dargestellte Zucht der Wächter auf immer größere physische Arete hin als einen Versuch verstehen, den mit der Zeit unaufhaltbaren Verfall der physischen Arete der Wächter wenigstens zu verzögern; wenn dies der Zweck der eugenetischen Vorschriften ist, wird verständlich, weshalb die eugenetischen Vorschriften dargestellt werden als Mittel nicht nur zur Erhaltung (459B4-5), sondern auch zur Steigerung der physischen Arete (461A9-B1); da die Zeit gegen die Erhaltung der physischen Arete arbeitet (546A2-3), wird der Versuch ihrer Steigerung den destruierenden Einfluß der Zeit bestenfalls verzögern. Das Ergebnis des Versuches zur Steigerung der physischen Arete wäre ihre Erhaltung, wenn auch nicht auf ewig.

Während die eugenetischen Vorschriften als Mittel zur *langfristigen* Verhinderung von Entzweiung der Polis zu verstehen sind, bezwecken die zusätzlich gegebenen Vorschriften die Verhinderung jener Entzwei-

ung, die *kurzfristig* das Ergebnis dessen wäre, daß die eugenetischen Vorschriften gerade die »schlechten« Wächter über die Entscheidungen der herrschenden Wächter zu den Vermählungen verärgern würden. Folgende Vorschriften sind als kurzfristig die Verhinderung von Stasis bezweckend zu verstehen: 1) Sokrates' ausführliche Besprechung der Lüge (Ψεῦδος), die die herrschenden Wächter den jüngeren, »für die Polis zeugenden«, Wächtern gegenüber benutzen sollen (459B10-460A11), ist ein Versuch, kurzfristig die Einheit der Wächter (und langfristig die Einheit der Gesamtpolis) nicht durch die Enttäuschung der anderen, von diesen staatlichen Vermählungen ausgeschlossenen Wächter zu gefährden; die Archonten (m.a.W.: die höchsten Archonten, jene, die noch τῶν ἀρχόντων ἄρχουσιν) werden »viel lügen müssen zum Nutzen ihrer Untertanen« (459C8-D1). Sokrates' Versuch, langfristig die Arete der »Herde« der Wächter zu verbessern, wird somit mit dem Versuch einhergehen müssen, die dadurch kurzfristig drohende Entstehung von Entzweiung / Stasis zwischen den Wächtern zu verhindern: Δεῖ ... ταῦτα πάντα γιγνόμενα λανθάνειν πλὴν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ αὖ ἡ ἀγέλη τῶν φυλάκων ὅτι μάλιστα ἀστασίαστος ἔσται (459D7-E3; »Und von allen diesen Maßnahmen darf niemand etwas wissen außer die Herrscher selbst, wenn die Herde der Wächter ihrerseits so viel als möglich vor Zwietracht bewahrt werden soll«, Apelt); 2) die »Lose« / (κλῆροι, 460A8), die jene Wächter irre führen sollen, die aus eugenetischen Gründen von Vermählungen »für die Polis« ausgeschlossen werden, sind als Mittel dazu zu verstehen, Konflikten zwischen den Wächtern selbst vorzubeugen: ὥστε τὸν φαῦλον ἐκεῖνον αἰτιᾶσθαι ἐφ' ἑκάστης συνέρξεως τύχην ἀλλὰ μὴ τοὺς ἄρχοντας, 460A8-10; »damit jener minder Würdige bei jeder Zusammenpaarung die Schuld auf den Zufall schiebe, nicht aber auf die Herrscher«, Apelt;[18] 3) daß die Kinder, die aus Vermählungen von »schlechten« Wächtern und Wächterinnen geboren werden—Vermählungen, die, wenn auch in bescheidenem Umfang, immerhin stattfinden sollen, damit den untergeordneten Wächtern verborgen bleibt, was eigentlich mit den Vermählungen bezweckt wird—*insgeheim* entfernt werden sollen (459E2), ist gleichfalls als Versuch zu verstehen, die Durchführung der nur *lang*fristig politisch wirksamen eugenetischen Vorschriften nicht von Konflikten innerhalb der Gruppe der Wächter selbst *kurz*fristig beeinträchtigen zu lassen; hier würde es sich um Stasis zwischen den »Archonten der Archonten« einer- und jenen Wächtern andererseits handeln, deren Kinder aus der Klasse der Wächter entfernt werden.

5.2.2.0 Nutzen, Zusammenhang und Zumutbarkeit der zweiten »Welle«

Im Rahmen der ersten »Welle« war nach Möglichkeit und Nutzen der dort gegebenen Vorschrift gefragt worden. Die Frage nach der Möglich-

keit wird im Fall der zweiten »Welle« zum Vorschlag führen, entweder die Philosophen zu Herrschern oder aber die Herrscher zu Philosophen werden zu lassen. Dies bedeutet, daß für die Frage nach der Möglichkeit *innerhalb* der zweiten »Welle« kein Platz ist; jedoch sahen wir schon anläßlich von IV (*oben*, 4.2.2), daß die Frage nach der Eudämonie der Wächter jene nach der Zumutbarkeit von Sokrates' Vorschriften—und nach der Möglichkeit ihrer Verwirklichung—impliziert. Folglich wird, insofern innerhalb der zweiten »Welle« nach der Eudämonie der Wächter gefragt wird, implizite auch schon nach der *Möglichkeit* der Frauen- und Kindergemeinschaft gefragt. Am Anfang von IV war zum ersten Mal nach der Eudämonie der Wächter gefragt worden. Daß Sokrates dort von den Wächtern als den »*schwarzen* Augen der Polis« sprach, schien zu bedeuten, daß er das Unglück der Wächter, wie ihm von Adeimantos vorgeworfen, eingestand; jedoch darf die Rede von den »schwarzen Augen« in Wirklichkeit gar nicht in diesem Sinne verstanden werden (*unten*, 5.2.2.1). Nachdem Sokrates das mit der Frauen- und Kindergemeinschaft Gemeinte präzisiert hat, geht er zuerst auf die Frage ihres Nutzens ein; mit dieser Frage verbindet er jene nach dem Zusammenhang der Frauen- und Kindergemeinschaft mit seinen früheren Vorschriften. Dieser Zusammenhang soll daran erkennbar werden, daß sowohl die früheren Vorschriften als die Frauen- und Kindergemeinschaft auf die *Einheit der Polis*, als obersten Zweck aller Gesetzgebung, bezogen sind (5.2.2.2) Der Beweis des *Nutzens* enthält vier Schritte: zuerst wird auf die *Ursache* der Einheit der Polis eingegangen (5.2.2.3); dann wird besprochen, wie die Einheit der Polis vorgestellt werden soll (5.2.2.4); ein Vergleich der »guten Polis« mit den anderen Poleis soll zeigen, daß in ihr mehr Einheit vorhanden ist als sonstwo gefunden wird (5.2.2.5); es wird gefolgert, daß die, in der »guten Polis« vorhandene, größere Einheit mittelbar Folge der Frauen- und Kindergemeinschaft ist, so daß diese in der Tat einen grossen politischen *Nutzen* hat (5.2.2.6). Der Nachweis des *Zusammenhanges* der Frauen- und Kindergemeinschaft mit den früheren Vorschriften erfordert jetzt den Nachweis, daß auch die früheren Vorschriften auf die Einheit der Polis bezogen waren. Zu diesem Zweck greift Sokrates die Formel wieder auf, die Wächter sollten »wirklich Wächter« sein. Ob sie dies sind, hängt davon ab, ob Wächter zur Trennung von Chrematistik und Politik fähig sind. Daß auch die Frauen- und Kindergemeinschaft eng mit der Trennung von Herrschaft und Chrematistik—und folglich mit den früheren Vorschriften und der Formel »Wächter wirklich Wächter«—zusammenhängt, geht aus Sokrates' Darstellung der *Folgen* einer Auflösung der Frauen- und Kindergemeinschaft hervor. Schließlich geht er auf eine noch nicht berücksichtigte Möglichkeit von Entzweiung zwischen Wächtern ein: da Wächter weder eigene *Güter* (Folge der früheren

Vorschriften) noch eigene *Frau und Kinder* (Folge der Frauen- und Kindergemeinschaft) haben werden, fehlen zwar zwei wichtige Anläße zu Entzweiung; ein dritter Anlaß zu Konflikten ist jedoch mit der Tatsache gegeben, daß Menschen einen eigenen *Körper* haben; deshalb soll eine Reihe von Vorschriften verhindern, daß der eigene Körper Ursache von Entzweiung zwischen Wächtern wird. Nach diesen, zunächst auf die Lage der *Wächter* bezogenen, Vorschriften kehrt Sokrates zur Lage der *Gesamt*polis zurück (5.2.2.7). Schließlich wird von ihm die Eudämonie der Wächter dargestellt. Daß er dabei von den Kriterien des geld-, bzw. ehrliebenden Menschen ausgeht, zeigt, daß *diese* Besprechung der Eudämonie der Wächter noch nicht als jener Beweis zu betrachten ist, der seit Anfang IV erwartet wird; die Besprechung der Eudämonie der Wächter soll an dieser Stelle wohl nur zeigen, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft den Wächtern auch dann zugemutet werden kann, wenn sie nicht jene Eudämonie erreichen sollten, die nur auf dem Weg der Philosophie möglich ist (5.2.2.8).

5.2.2.1 Die »schwarzen Augen« der Polis (420B4-D5)

Anläßlich der Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter (415E9 ff.) hatte Adeimantos eingewandt, daß die Wächter infolge dieser Vorschriften zwar sehr mächtig, jedoch nicht gerade glücklich sein würden (*oben*, 4.2.1); damit fragte er nach der Zumutbarkeit dieser Vorschriften. Sokrates hatte erwidert, daß zwar im Rahmen der Untersuchung von »Gerechtigkeit« allein das Glück des Ganzen der Polis interessiere—so daß das Glück der einzelnen Teile dem Glück des Ganzen untergeordnet werden soll—, daß jedoch das Glück der Wächter gerade infolge seiner Vorschriften zu ihrer Lage sehr groß sein dürfte. Die Unterordnung der Eudämonie der Wächter unter jene der Gesamtpolis war damit erläutert worden, daß im Fall der Bemalung einer Statue die Augen, obwohl doch der schönste Teil des Körpers, nicht dermaßen schön gemalt werden dürfen, daß sie gar nicht mehr wie Augen aussehen; vielmehr sollten sie in jener Farbe gemalt werden, die ihrer Aufgabe entspreche: schwarz. Die Rede von den »schwarzen« Augen *schien* Adeimantos' Einwand zu bestätigen, insofern damit von Sokrates anerkannt zu werden schien, daß die Wächter durch seine Vorschriften recht unglücklich werden dürften. Im gleichen Zusammenhang hatte Sokrates jedoch angedeutet, daß man unter »Eudämonie« Anderes verstehen soll als der Fall zu sein pflegt. Sokrates zweifelte nicht daran, daß die Wächter infolge seiner Vorschriften im Sinne dieser *richtig* verstandenen Eudämonie sehr glücklich sein würden. Wenn man diese Kritik an dem üblichen Verständnis von Eudämonie auf den Vergleich von Polis und

Statue anwendet, so ist deutlich, daß Sokrates' Erachtens die schwarz scheinenden »Augen der Polis« in Wirklichkeit gar nicht schwarz (unglücklich) sind; das wiederum bedeutet, daß die Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter Sokrates' Erachtens den Wächtern zugemutet werden können, m.a.W. was die Wächter betrifft für realisierbar zu halten sind. Daß die »Augen der Polis« nicht wirklich schwarz sind, hatte Sokrates jedoch weder am Anfang von IV noch nachher nachgewiesen. Deshalb ist der, den eugenetischen Vorschriften folgende Teil der zweiten »Welle« auch für das Verständnis der Vorschriften 415E9 ff. von Bedeutung, insofern jetzt endlich versucht wird, das *Glück* der Wächter zu zeigen, m.a.W. nachzuweisen, daß die Augen schwarz nur *schienen* (*unten*, 5.2.2.8). Vorher legt Sokrates seine Karten auf den Tisch, indem er zeigt, daß nicht nur die Frauen- und Kindergemeinschaft, sondern auch die vorhergehenden Vorschriften im Hinblick auf die Einheit der Polis zu verstehen sind.

5.2.2.2 Die Einheit der Polis als Ziel aller Vorschriften (461E6-462B3)

Nachdem die Frauen- und Kindergemeinschaft konkretisiert worden ist (*oben*, 5.2.1), muß ihr *Nutzen* nachgewiesen werden.[19] Mit der Frage nach ihrem Nutzen verbindet Sokrates jene nach ihrem *Zusammenhang* mit den bisherigen Vorschriften: es soll gezeigt werden, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft auch den früheren Vorschriften zur Verfassung der Polis entspricht (461E7-8). Von dieser Entsprechung war schon bei dem Übergang von erster zu zweiter »Welle« die Rede: Τούτῳ ... ἕπεται νόμος καὶ τοῖς ἔμπροσθεν τοῖς ἄλλοις ... ὅδε, 457C7-8.[20] Die Rede von der Entsprechung, von dem Zusammenhang der zweiten »Welle« auch mit den »anderen, früheren« Vorschriften, bestätigt, daß die bisher gegebenen Vorschriften als Mittel zum gleichen Ziel wie die zweite »Welle« auch zu verstehen sind. Dieser Zusammenhang kann allein nachgewiesen werden, wenn das politische Ziel klar ausgesprochen wird, an dem alle Vorschriften sich orientieren. Auf diesem Weg wird der Nachweis des Nutzens der Frauen- und Kindergemeinschaft (458B5; 461E7; 464B1) zum Nachweis dessen, daß sie als weiteres Glied einer auf das gleiche politische Ziel bezogenen Kette von Vorschriften zu verstehen ist.

Als das Ziel der bisherigen Vorschriften und als das größte Gut im Hinblick auf die Einrichtung der Polis (462A3), auf das der Gesetzgeber in aller Gesetzgebung ziele (στοχαζόμενον, 462A4), bestimmt Sokrates das, »was die Polis zusammenbindet und einig macht« (ὃ ἂν συνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν, B1-2). Entsprechend wird das, was »die Polis zerreißt und viele macht statt einer«, das größte Übel für die Polis genannt (Ἔχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ τε καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς,

A9-B1).[21] Der *Nutzen* der Frauen- und Kindergemeinschaft soll nachgewiesen werden, indem sie sich ein Mittel zur *Einheit der Polis* zeigt.[22] Ihre *Konsequenz* soll nachgewiesen werden, indem auch von den früheren Vorschriften erkennbar wird, daß eben diese Einheit der Polis ihr Ziel war. Indem Sokrates im Hinblick auf die Frauen- und Kindergemeinschaft untersuchen wird, ob sie »passe in die Spur des Guten« (ἆρα ... εἰς μὲν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἴχνος ... ἁρμόττει, 462A5-6), wird angedeutet, daß durch den *Staat* hindurch ein Weg zum Guten-für-die-Polis führt.

Daß die Einheit der Polis 462A-B ausdrücklich als das letzte Ziel aller Gesetzgebung bezeichnet wird, kann nach den Ansätzen dazu schon in II und III und nach diesbezüglichen Aussagen in IV nicht überraschen. *Oben* (3.1 und 4.1) stellten wir Sokrates' Vorschriften zu Erziehung und materiellen Umständen der Wächter als Mittel zur Herbeiführung und Erhaltung der Einheit der Polis dar. Die nur auf dem Weg der Trennung von Chrematisten und Wächtern zu erhaltende Einheit der Polis erwies sich als Hintergrund von Sokrates' Vorschrift zu den Chrematisten (4.3). *Explicite* wurde anläßlich der Größe der Polis von der Einheit der Polis, als Kriterium eben dieser Größe, gesprochen (*oben*, 4.4). Daß 423C6-D1 von der Einheit der Polis als Zweck auch der Vorschrift zur sozialen Mobilität gesprochen wurde (*oben*, 4.5), war deshalb besonders interessant, weil hier die Bedeutung der Einheit der Polis schon für den, den Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter vorhergehenden, Mythos von den Metallen und den Erdgeborenen klar wurde (*oben*, 1.5; 4.5). In diesem Zusammenhang von, implicite oder explicite, im Hinblick auf die Einheit der Polis gegebenen Vorschriften hatte Sokrates beiläufig jene Worte gesprochen (κοινὰ τὰ φίλων, 424A1-2), die die Bücher V-VII veranlassen.

Sieht man genauer hin, so findet man, daß nicht die Einheit selbst, sondern die *Ursache* der Einheit der Polis als das größte Gut für die Polis bezeichnet wird; entsprechend wird nicht die Entzweiung selbst, sondern die *Ursache* der Entzweiung als das größte Übel für die Polis bezeichnet.[23] Auf die Ursache der Einheit geht Sokrates näher ein (462B4-C6), um dann (bis 464B7) den Beweis zu liefern, daß die Ursache der Einheit der Polis ihrerseits Folge der Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter ist, so daß der politische *Nutzen* dieser Gemeinschaft nachgewiesen wäre. Dieser Beweis enthält folgende Schritte: 1) Sokrates stellt das »höchste Gut für die Polis« als die Ursache der Einheit der Polis dar (*unten*, 5.2.2.3); 2) es wird besprochen, wie »Einheit der Polis« vorgestellt werden soll (»Erscheinungsweise«; *unten*, 5.2.2.4); 3) aufgrund eines Vergleiches der Verhältnisse in »unserer« Polis mit denen in anderen Poleis wird festgestellt, daß in »unserer« Polis bei weitem die meiste Einheit vorhanden ist (*unten*, 5.2.2.5); 4) Sokrates folgert, daß die in »unserer« Polis

vorhandene Einheit Folge der κοινωνία ἡδονῆς τε καὶ λύπης sein muß, die ihrerseits die Folge der Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter ist; daraus kann geschlossen werden, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft einen großen politischen *Nutzen* hat (*unten*, 5.2.2.6).

5.2.2.3 Die Ursache der Einheit der Polis (462B4-C6)

Die Ursache der Einheit der Polis, dieses letzte Ziel aller Gesetzgebung (462A3-5), wird von Sokrates mit einem im *Staat* vorher noch nicht benutzten Ausdruck als ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία (462B4; »Gemeinschaft von Lust und Leid«, Apelt) bezeichnet. Diese Gemeinschaft sei dann der Fall, »wenn alle Bürger so viel als möglich bei den nämlichen Vorgängen sei es des Entstehens oder des Vergehens sich in der gleichen Weise freuen oder Leid tragen« (462B4-6; Apelt).

Berücksichtigt man bisher von Sokrates zur Einheit der Polis Gesagtes, so stellen sich einige Fragen. Die 462B4 von Sokrates eingeführte »Gemeinschaft von Lust und Leid« ist deshalb für die Ursache der Einheit der Polis zu halten, weil gerade sie »die Polis zusammenbindet und eine macht« (462B1-2). Mit eben diesen Worten hatte Sokrates 443D-E die Wirkung der, richtig verstandenen, *Gerechtigkeit* bezeichnet: πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν (443D7-E1; »alle diese hat er—der Gerechte—fest verbunden, so daß er nicht mehr eine Vielheit darstellt, sondern völlig Einer geworden ist«, Apelt). Demnach ist die Gerechtigkeit der Polis entweder selbst dieses »größte Gut für die Polis«—wenn das, was »die Polis zusammenbindet und eine macht«, als ihr größtes Gut zu gelten hat—oder aber doch eine seiner Erscheinungsformen. Vergleicht man Sokrates' einschlägige Äußerungen in IV und V, so stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der »Gemeinschaft von Lust und Leid« zur Gerechtigkeit der Polis. Wenn die »Gemeinschaft von Lust und Leid« neben der Gerechtigkeit der Polis ein selbständiges Mittel zu ihrer Einheit ist, verliert die Gerechtigkeit, wenigstens im Fall der Polis, ihre exklusive Funktion im Hinblick auf Einheit und Eudämonie; das könnte für Sokrates' im *Staat* zu begründende Überzeugung, allein Gerechtigkeit führe zur Eudämonie, ernste Folgen haben.

Solche Folgen sind u.E. nur zu vermeiden, wenn nachgewiesen werden kann, daß auch die »Gemeinschaft von Lust und Leid«, die ihrerseits die Folge der Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter ist, noch als Mittel zur Gerechtigkeit der Polis verstanden werden muß. Da die Gerechtigkeit der Polis, wie aus ihrer Interpretation durch Sokrates in IV hervorgeht, als zurückgehend auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten zu verstehen ist (*oben*, Kap. 2), soll die Relevanz der »Gemeinschaft von Lust und Leid«—und ihrer Ursache, der Frauen-

und Kindergemeinschaft der Wächter—für die Trennung von Wächtern und Chrematisten nachgewiesen werden können, wenn Sokrates' These, gerade in dieser »Gemeinschaft von Lust und Leid« habe man das »größte Gut für die Polis«, mit dem früher im *Staat* zur Gerechtigkeit Gesagten vereinbar sein soll. Eine solche Vereinbarkeit ist gerade in V zu erwarten, weil Sokrates hier den Zusammenhang der Frauen- und Kindergemeinschaft mit den früheren Vorschriften hervorhebt (*unten*, 5.2.2.7).

Sokrates' Bezeichnung des »größten Gut für die Polis« als »Gemeinschaft von Lust und Leid« beinhaltet, daß die Einheit der Polis nicht von außen her beschrieben wird—etwa als, den Einwohnern selbst nicht notwendig bewußtes, Fehlen von Entzweiung zwischen Herrschern und Untertanen (vgl. X, 619C6-D1)—, sondern von innen her: die Einwohner selbst erfahren ihre Einheit gefühlsmäßig, indem alle sich gleichzeitig aus dem gleichen Anlaß freuen, bzw. aus dem gleichen Anlaß trauern. Hier stellt sich die Frage, wie sich die—auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten zurückgehende—von außen feststellbare Einheit der Polis zu ihrer empfundenen, emotionalen Einheit verhält. Diese Frage ist weniger willkürlich als es zunächst scheinen könnte: die »Gemeinschaft von Lust und Leid« bezieht sich, in Sokrates' Darstellung, auf Ereignisse wie Geborenwerden und Sterben (γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων, 462B5-6);[24] sie setzt die enge Verwandtschaft der an dieser Gemeinschaft Beteiligten voraus, die jedoch selbst die Folge der ausschließlich für die Wächter geltenden Frauen- und Kindergemeinschaft ist. Mithin ist die subjektiv erlebte, die *empfundene* Einheit nur die Einheit der »Polis der *Wächter*«. Die Frage nach dem Verhältnis von objektiv feststellbarer und subjektiv erlebter Einheit ist demnach die nach dem Verhältnis der auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten zurückgehenden Einheit der Gesamtpolis einerseits zur auf die Frauen- und Kindergemeinschaft zurückgehenden Einheit allein der Wächter andererseits.

Im Folgenden lassen wir uns durch die Hypothese leiten, daß die *empfundene* Einheit der Wächter, als Ursache ihrer—noch immer vorphilosophisch verstandenen—Eudämonie, die Voraussetzung dazu bildet, daß den Wächtern der zur objektiven Einheit der Gesamtpolis erforderliche Verzicht auf Chrematistik zugemutet werden kann. Bei der »Gemeinschaft von Lust und Leid« (der Wächter) geht es demnach nicht um eine subjektiv erfahrene Einheit, die nur dann kein Selbsttrug wäre, wenn sie die *Folge* der objektiven Einheit der Gesamtpolis wäre: vielmehr ist die subjektiv erfahrene Einheit der Wächter die Voraussetzung zur objektiven Einheit der Gesamtpolis. Es ist somit zu unterscheiden zwischen subjektiv erfahrener Einheit nur der Wächter—als Voraussetzung zur Einheit der Gesamtpolis—einer- und von außen feststellbarer, auf

das konfliktfreie Verhältnis von Herrschern und Untertanen zurückgehender Einheit der Gesamtpolis andererseits.[25] In Sokrates' Vergleich der Verhältnisse in der »guten Polis« mit denen in den anderen Poleis (*unten*, 5.2.2.5) wird von beiden Formen von Einheit die Rede sein.

Schließlich stellt sich, anläßlich von 462B4-6, die Frage nach dem absoluten oder aber nur relativen Charakter der Einheit der »guten Polis«. In Sokrates' Worten, die »Gemeinschaft von Lust und Leid« sei dann gegeben, »wenn so viel als möglich alle Bürger...in nahezu gleicher Weise sich freuen oder traurig sind« (462B4-6, Apelt), lassen die Worte »so viel als möglich« (ὅτι μάλιστα, B5) vermuten, daß absolute Einheit der Polis als unerreichbar gilt und daß nur das Höchstmaß erreicht werden soll (vgl. 462C7; 10, E1; E6; 463E3; 464A4, 6, 10; 472B7-473B3). Einem solchen Verzicht auf absolute Einheit der »guten Polis« entspräche die Tatsache, daß 463A1 ff. durch einen *Vergleich* der »guten Polis« mit den anderen Poleis die Frage entschieden werden soll, ob die »gute Polis« besser eingerichtet sei als die anderen (*unten*, 5.2.2.5).[26]

Als das »größte Übel für die Polis« (μέγιστον κακόν, 462A5; vgl. A9), das die Polis »auseinander ziehe« (B1, 8) und »aus einer zu vielen mache« (B1), nennt Sokrates die »Privatisierung von Lust und Leid« (τῶν τοιούτων—ἡδονῆς τε καὶ λύπης—ἰδίωσις, B8).[27] Diese Privatisierung finde dann statt, wenn in der gleichen Polis zwei Gruppen vorhanden seien, die auf die gleichen Ereignisse gefühlsmäßig entgegengesetzt (und heftig) reagieren (περιαλγεῖς / »tief betrübt« gegenüber περιχαρεῖς / »hoch erfreut«, 462B9; Apelt). Diese zwiespältige Reaktion im Fall der Privatisierung steht im Gegensatz zur einheitlichen Reaktion der Bürger im Fall der »Gemeinschaft von Lust und Leid«, die beinhaltet, daß anläßlich des gleichen Ereignisses entweder die Freude oder aber der Schmerz allgemein ist (462B4-6). In einer anderen Formulierung heißt es, diese Privatisierung sei dann der Fall, wenn die Einwohner der Polis *nicht gleichzeitig* »mein« oder »nicht mein«, »fremd« oder »nicht fremd« sagen (ὅταν μὴ ἅμα κτλ., 462C3-5; vgl. ἅμα, 462D1).

Der Hinweis auf *Gleichzeitigkeit* scheint uns von besonderem Interesse für die Frage der Einheit der Polis. Im Rahmen der Analyse der Psyche (435B9 ff.) hatte Sokrates 436B5 ff. eine Version des Satzes vom Widerspruch entwickelt, die beinhaltete, daß ein Etwas nicht als »das Gleiche« (vgl. 436C5; E9)—und das bedeutete: als *Einheit* (vgl. 436A8-B3; B8-C1, bes. εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω; »so können wir überzeugt sein, daß es nicht ein und dasselbe war, sondern mehreres«, Apelt)—angesprochen werden kann, wenn dieses Etwas »zu gleicher Zeit Entgegengesetztes tut oder erleidet in dem nämlichen Sinn und in Beziehung auf die nämliche Sache« (436B8-9; Apelt). Die »Privatisierung von Lust und Leid« nun wird in V mit solchen Worten introduziert, daß an die

Darstellung des Satzes vom Widerspruch in IV unmittelbar erinnert wird: »Privatisierung« sei dort der Fall, wo die Bürger nicht *gleichzeitig* (ἅμα, 462C3; D1; vgl. 436B9; C5; C11; D5; E6; E9; 439E9) »in Bezug auf die nämlichen Dinge und auf die selbe Weise« (Schl.; ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταὐτά, 462C7; vgl. 436B8; C5; D8; E2-3; E9-437A1; »of the same things in the same way,« Shorey) im Hinblick auf Lust oder Leid »mein« oder »nicht mein« sagen. Nachdem der Satz vom Widerspruch in IV im Hinblick auf die Einheit der *Psyche* eingeführt worden war, ist die Formel »Gemeinschaft (bzw. Privatisierung) von Lust und Leid« als die Anwendung des Satzes vom Widerspruch auf die Frage der Einheit der *Polis* zu verstehen.

Die Anwendung dieses Satzes auf die *Polis* ist deshalb heikel, weil jetzt der Beweis der Einheit der Polis erfordert, daß *alle* Einwohner auf das gleiche Ereignis gleichzeitig einheitlich reagieren. Eine solche Reaktion ist jedoch allein von den durch die Frauen- und Kindergemeinschaft und folglich durch die »Gemeinschaft von Lust und Leid« betroffenen *Wächtern* zu erwarten. Auch wenn ein Gegensatz der zwei Teile der Polis vermieden werden könnte, ist eine Differenz wahrscheinlich, gehört es doch zur Aufgabe der Wächter, im Hinblick auf die Erhaltung der Polis die Chrematisten in ihrem, für sie »natürlichen« (vgl. 434B1), Streben nach Gütern einzuschränken (*oben*, 4.3). Ohne Zweifel werden die Wächter, wenn sie die Chrematisten in ihrem Streben nach Gütern einschränken, ihres Erachtens das »Beste für die Polis« tun (412E8); jedoch liegt es nahe, daß die an der Kunst des Politischen unbeteiligten Chrematisten (428C11 ff.) das Interesse des *Ganzen* der Polis nicht berücksichtigen und nur ihr privates Interesse gelten lassen möchten. Damit wird deutlich, daß man von Einheit der »guten Polis« in dem Sinne sprechen soll, daß in dieser Polis die *Entzweiung* in um die Herrschaft kämpfende Teile der Einwohnerschaft verhindert wird (*oben*, 4.4).[28] Würde man jedoch darüber hinaus den Gedanken der »Gemeinschaft von Lust und Leid« als Kriterium der Einheit der »guten Polis« anwenden, so müßte die Folgerung wohl lauten, daß Einheit im Sinne des Satzes vom Widerspruch nur bei der Gruppe der Wächter zu finden ist, so daß die *Polis* diese Einheit *nicht* hat; wenn daraus nicht gefolgert werden soll, daß die »gute Polis« überhaupt keine Einheit hat—so daß sie sich von den anderen Poleis nicht mehr erwähnenswert unterschiede—, muß ein anderer Weg gefunden werden, auf dem sich die für die Polis relevante Einheit feststellen läßt. Dieser Weg wird in V dadurch gefunden, daß, durch einen *Vergleich* mit den anderen Poleis, (nur) die *Überlegenheit* der »guten Polis« über die anderen Poleis in der Frage der Einheit nachgewiesen werden soll; wenn es um das Verhältnis der Wächter zu den Chrematisten (und der Chrematisten zu einander) geht, wird auf den Nachweis von Einheit im Sinne des Satzes vom Widerspruch verzichtet.[29]

5.2.2.4 Die Erscheinungsweise der Einheit einer Polis (462C7-E3)

Zum Beweis des *Nutzens* der Frauen- und Kindergemeinschaft wird Sokrates 463A1-C7 (*unten*, 5.2.2.5) die Verhältnisse in der »guten Polis« mit jenen in den anderen Poleis vergleichen. Zu diesem Zweck erläutert er zuerst, in welcher Hinsicht verglichen werden soll: jene Polis, in der die größte Zahl der Einwohner von der gleichen Sache in der gleichen Hinsicht »mein« oder »nicht mein« sage, sei die am besten eingerichtete (462C7-8).[30] Die den verschiedenen Verfassungsformen entsprechenden Poleis werden demnach daraufhin verglichen, in welcher von ihnen man die größte sich einheitlich verhaltende Gruppe finde; es soll nicht gefragt werden, ob die Frauen- und Kindergemeinschaft eine *alle* Einwohner tangierende, unbedingte Einheit der Polis bewirke, sondern nur gezeigt werden, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft in der »guten Polis« die Einheit einer größeren Gruppe von Einwohnern bewirkt, als in den anderen Poleis gefunden werden kann.[31] Der hier erkennbar werdende, nur relative Charakter der Einheit der »guten Polis« ist freilich auch dadurch bedingt, daß »Einheit« hier nicht als »Fehlen von Stasis«, sondern als »Gemeinschaft von Lust und Leid« verstanden wird: würde man das Fehlen von Stasis zum Kriterium machen, so hätte die »gute Polis« absolute Einheit, während alle anderen keine hätten (*oben*, S. 131 f.; S. 145 f.).

Daß die Einheit der »guten Polis« durch einen *Vergleich* mit den anderen Poleis nachgewiesen werden soll, macht ihre Einheit unnötig fragwürdig: die bisher eingerichtete Polis soll nur deshalb als die am besten eingerichtete gelten, weil sie mehr von dem hat, was auch in den anderen nicht vollständig fehlt. Da an der Entzweiung, gar κακία der bestehenden Poleis bisher nicht gezweifelt wurde (445C1-D1), kann die »gute Polis« bei einem solchen Vergleich vielleicht als die relativ beste erscheinen; ihre Arete und Einheit wären dennoch nicht als absolute nachgewiesen. Die hier implizierte Einschränkung der Einheit der »guten Polis« ist umso bemerkenswerter, als Sokrates' Vergleich der »guten Polis« mit den anderen Poleis zwar zeigt, daß in der »guten Polis« mehr Einheit vorhanden ist als sonstwo, er sich jedoch auf timokratisch und plutokratisch regierte Poleis konzentriert und auf das, als harmonisch dargestellte, Verhältnis von Herrschern und Untertanen in *demokratisch* regierten Poleis (463A8-9) nicht näher eingeht. Sokrates' Ignorierung der Demokratien ist deshalb bemerkenswert, weil es ihm in der »guten Polis« darauf ankommt, zwischen den Einwohnern gerade das allein auch in den demokratischen Poleis fehlende (463A6 ff.) Verhältnis δέσποται—δοῦλοι nicht entstehen zu lassen (*oben*, 4.1). Das Fehlen dieses Verhältnisses zwischen den Bürgern auch der demokratischen Poleis macht die Konkur-

renzfähigkeit der Demokratie in einer von Sokrates als wichtig anerkannten Hinsicht deutlich.

Bei dem Vergleich, in welchem Umfang die als »Gemeinschaft von Lust und Leid« verstandene Einheit in den verschiedenen Poleis vorhanden ist, soll der Umfang der größten Gruppe (πλεῖστοι, 462C7; vgl. 423A5 ff.), die in einer Polis (gleichzeitig) »in gleicher Hinsicht von der gleichen Sache« (462C7-8) »mein« oder »nicht mein« sagt, ausschlaggebend sein.[32] Die Lage der Herrscher in den anderen Poleis und der Wächter in der »guten Polis« war in dieser Hinsicht schon am Anfang von IV besprochen worden (*oben*, 4.4): alle Poleis, mit der einzigen Ausnahme der »guten Polis«, fallen in wenigstens zwei, ihrerseits von neuem aufteilbare, auseinander (423A5 f.). Die Unteilbarkeit der Gruppe der Wächter wurde 423A6 als Folge von Sokrates' Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter dargestellt; an den Zusammenhang der Frauen- und Kindergemeinschaft mit gerade diesen Vorschriften wird am Ende der zweiten »Welle« erinnert (465E4 ff.; *unten*, 5.2.2.7). Da die Gruppe der Wächter 423A dargestellt worden ist als durch ihre Einheit den Vergleich mit anderen Poleis, hinsichtlich der *wahren* Größe (Einheit), zugunsten der »guten Polis« entscheidend (*oben*, 4.4), liegt es nahe, daß Sokrates, wenn er in der »guten Polis« die größte Gruppe mit Einheit sucht (462C7), von neuem auf die Wächter blicken wird.[33]

Zusätzlich zu dieser zahlenmäßigen Entscheidung der Frage heißt es, jene Polis sei die am meisten Einheit aufweisende und am besten eingerichtete, die einem einzelnen Menschen[34] am ähnlichsten sei (ἥτις δὴ ἐγγύτατα ἑνὸς ἀνθρώπου ἔχει, 462C10; »welcher die nächste Verwandtschaft mit einem einzelnen Menschen zeigt«, Apelt). Die Polis-mit-Einheit soll wohl deshalb mit einem einzelnen Menschen vergleichbar sein, 1) weil auch der einzelne—nicht erst der gerechte—Mensch als »Gemeinschaft von Lust und Leid« zu verstehen ist; 2) weil gerade am einzelnen Menschen erläutert werden kann, wie der Ausdruck »Gemeinschaft von Lust und Leid« genau zu verstehen ist: wenn ein Teil des Körpers, etwa der Finger, leide (462C11), so leide zur gleichen Zeit (ἅμα, D1) der ganze Körper mit, »und so kommt es denn, daß wir sagen 'Der Mensch hat Schmerz am Finger' « (καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ, D2-3: Apelt).[35]

Der Gedanke der Vergleichbarkeit der im Körper φύσει vorhandenen »Gemeinschaft des Wahrnehmens und Empfindens« mit der in der »guten Polis« vorhandenen »Gemeinschaft von Lust und Leid« beinhaltet, nach Sokrates' Darstellung, daß die am besten eingerichtete Polis dann, wenn einem ihrer Bürger Gutes oder Schlechtes widerfährt (D8), am meisten (d.h.: mit einer größeren Gruppe als in den anderen Poleis der Fall ist) sagen wird, sie selbst erfahre das, und sich entweder ganz

mit dem Einzelnen freuen oder aber ganz mit ihm leiden wird (D6-E2).

Obwohl Sokrates hier nicht von »Wächtern«, sondern von »Bürgern« (D8) spricht, ist jene »Polis«, deren »Gemeinschaft von Lust und Leid« mit der körperlichen »Gemeinschaft des Wahrnehmens und Fühlens« des Einzelnen verglichen wird, ohne Zweifel allein die »Polis der Wächter«: da die »Gemeinschaft von Lust und Leid« auf die Frauen- und Kindergemeinschaft zurückgehen soll (464A8-9), gibt es allein bei der Gruppe der Wächter eine, mit der körperlichen κοινωνία vergleichbare, »Gemeinschaft von Lust und Leid«. Diese Beschränkung des Umfanges der »Gemeinschaft von Lust und Leid« auf allein die Gruppe der Wächter muß freilich kein gravierender Einwand gegen Sokrates' These sein: die »gute Polis« zeichnet sich allein schon dadurch vor den anderen Poleis als die (relativ) am besten eingerichtete aus, daß in ihr eine große Gruppe von Einwohnern vorhanden ist, deren emotionelle Einheit mit der im Körper vorhandenen »Gemeinschaft des Wahrnehmens und Fühlens« sinnvollerweise verglichen werden kann.

5.2.2.5 Vergleich der »guten Polis« mit den anderen Poleis (462E4-463E6)

Da der Nutzen (461E6 ff.) der Frauen- und Kindergemeinschaft nur dann anerkannt werden kann, wenn nachgewiesen wird, daß sie im Hinblick auf das »größte Gut für die Polis« (u.z. die Ursache der Einheit der Polis, 462A2-B7) nützlich ist, werden jetzt, nach der Darstellung der Erscheinungsform der Einheit der Polis, die Verhältnisse in der bisher entworfenen »guten Polis« mit jenen in den anderen verglichen; dabei lautet die Frage, in welcher Polis *am meisten* Einheit vorhanden sei (462E4-7).

Zuerst wird das in der »guten Polis« bestehende Verhältnis von *Herrschern* und *Volk* mit jenem in den anderen Poleis verglichen. Daß an erster Stelle gerade nach diesem Verhältnis gefragt wird, zeigt, daß auch im Zusammenhang der Frauen- und Kindergemeinschaft letztlich die Einheit der ganzen Polis, nicht bloß jene eines Teiles (u.z. der Wächter) beabsichtigt wird. Das Verhältnis zwischen Herrschern und Volk unterscheidet sich in der »guten Polis« positiv von jenem in der Mehrzahl der Poleis: in den meisten Poleis—mit der auffälligen Ausnahme der demokratisch regierten—nenne das Volk seine Herrscher δέσποται / »Herren« (ἐν μὲν ταῖς πολλαῖς δεσπότας, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατουμέναις ... ἄρχοντας, 463A8-9). In »unserer« Polis dagegen nenne das Volk seine Herrscher σωτῆράς τε καὶ ἐπικούρους (»Retter und Helfer«, 463B1);[36] diese Bezeichnung soll vor allem wohl die Anerkennung der Wächter von seiten der Nichtwächter ausdrücken (im Gegensatz zum negativen δέσποται in der

Mehrzahl der Poleis und zum neutralen ἄρχοντες in den demokratisch regierten).

Wenn die ergänzende Frage gestellt wird, wie denn in den verschiedenen Poleis die Herrscher das Volk bezeichnen (B2), werden die demokratisch regierten Poleis wohl nicht mehr berücksichtigt, wie Glaukons Antwort, in den anderen Poleis werde das Volk von seinen Herrschern als »Sklaven« bezeichnet, (Δούλους, ἔφη, 463B5) zeigt; da »Sklave« / δοῦλος der Komplementärbegriff zu »Herr« / δεσπότης ist (vgl. A8), liegt es nahe, daß die für den Gebrauch von δεσπότης / »Herr« geltende Einschränkung (463A8-9) auch für den Gebrauch von »Sklave« / δοῦλος gelten muß: in den demokratisch regierten Poleis werde von den Herrschern das Volk »mit eben diesem Namen« (vgl. A9), »Volk«, bezeichnet. Dieser in den anderen Poleis—mit der implizierten Ausnahme der demokratisch regierten—vorhandene Gegensatz von Herren und Sklaven fehle in der »guten Polis« (B3): vielmehr bezeichnen hier die Herrscher (Wächter) ihre Untertanen als μισθοδότας τε καὶ τροφέας (463B3; »Lohngeber und Ernährer«, Apelt),[37] damit ausdrückend, daß das Verhältnis der Wächter zu den Chrematisten nicht weniger auf Anerkennung der anderen beruht, als es bei der Bezeichnung der Wächter durch die Chrematisten der Fall ist.

Aus 463A1-B9 kann geschlossen werden, daß das in der Mehrzahl der Poleis vorhandene feindliche Verhältnis von Herrschern und Volk in der »guten Polis« fehlt. Damit wäre, oberflächlich betrachtet, nachgewiesen, daß die Einheit der Polis—sofern diese Einheit mit dem gegenseitigen Verhältnis von Herrschern und Volk zusammenhängt—in der »guten Polis« in einem größeren Umfang als in den anderen gegeben ist. Wir sahen jedoch, daß die demokratisch regierten Poleis, wenn es um das Verhältnis von Herrschern und Volk geht, der »guten Polis« kaum unterlegen sein dürften.

Daß Sokrates 463B10 dazu übergeht, die Beziehungen zwischen den Herrschern selbst, innerhalb der jeweiligen Poleis, mit dem Verhältnis der Wächter zueinander zu vergleichen, geschieht folglich wohl nicht allein deshalb, weil jetzt von dem, was allgemein bei »Einheit der Polis« zu denken ist (u.z. harmonischem Verhältnis von Herrschern und Volk), zur Ursache der in dieser Weise vorgestellten Einheit (u.z. emotioneller Einheit der Herrscher selbst) fortgeschritten werden soll, sondern auch deshalb, weil die Überlegenheit der »guten Polis« über die *demokratisch* regierten Poleis in der Frage der Einheit bisher nicht nachgewiesen wurde: wenn dies auch in der Frage der Beziehungen der Herrscher zueinander nicht gelingen sollte, wäre Sokrates' Versuch, den politischen Nutzen der Frauen- und Kindergemeinschaft nachzuweisen, als irrelevant zu betrachten, da in den demokratisch regierten Poleis die gleiche

Einheit *ohne* Frauen- und Kindergemeinschaft zustande gebracht würde.

Daß in den anderen Poleis den jeweiligen Herrschern die innere Einheit fehlt, wird mühelos durch die Frage nachgewiesen, ob ein Herrscher in einer anderen Polis den einen Mitherrscher als »eigen« / οἰκεῖον, den anderen dagegen als »fremd« / ἀλλότριον bezeichne (463B10-12). Glaukon antwortet, daß dieser Herrscher »viele« (Καὶ πολλούς γε, B13) so (d.h.: als fremd)[36] bezeichne. Da vorher vereinbart worden war, daß man das »Eigene« / οἰκεῖον als Teil des Selbst oder als Teil jenes Selbst, zu dem man auch selbst gehört, erfährt (462E1), impliziert Glaukons Antwort, daß ein Herrscher in einer der anderen Poleis nur jenen Mitherrscher, den er für »eigen« hält, als zu ihm selbst gehörend betrachtet (463B14). Es wird somit *nicht* behauptet, daß es zwischen den Herrschern in den jeweiligen anderen Poleis überhaupt keine Einheit gäbe; gemeint ist nur, daß in jeder anderen Polis als der »guten« die Gruppe der Herrscher in viele kleinere auseinander fällt (vgl. 423A; *oben*, 4.4); in den anderen Poleis nennt jedes Mitglied der Gruppe der Herrscher viele Mitherrscher »fremd«, nur wenige »eigen«, so daß er nur zu wenigen jenes Verhältnis hat, das für Einheit (im Sinne der »Gemeinschaft von Lust und Leid«) kennzeichnend ist: die Erfahrung des Anderen als Teil des gleichen Selbst.

Vorhin (462C7-9) war vereinbart worden, daß jene Polis für die am besten eingerichtete zu halten ist, in der die *größte* Einheit aufweisende Gruppe zu finden ist. Wenn nun nachgewiesen worden ist, daß die Gruppe der Wächter in »unserer« Polis—im Gegensatz zu allen anderen Gruppen in allen anderen Poleis—nicht in viele kleinere Einheiten auseinander fällt (*oben*, 4.4), da ein προσειπεῖν ὡς ἀλλότριον (463B11-12) bei den Wächtern überhaupt nicht stattfindet, so wäre glaubhaft geworden, daß die gesuchten πλεῖστοι (462C7) sich tatsächlich in der »guten Polis« befinden; die Überlegenheit dieser Polis in der Frage der Einheit wäre glaubhaft geworden.

Es fällt auf, daß erst bei der Besprechung des Verhältnisses der Herrscher, bzw. der Wächter, zueinander jene Begriffe benutzt werden, mit denen Sokrates 462B4-E3 die wahre Einheit einer Polis dargestellt hatte. Als 463A1-B9 das Verhältnis von Herrschern und Untertanen besprochen wurde—in der Absicht, die auch in diesem Verhältnis erkennbare Einheit der »guten Polis« zu zeigen, insofern hier das Herr-Knecht-Verhältnis fehlte—, hatte Sokrates es wohlweislich unterlassen, schon hier (wie dann 463B10 ff.) das Vorhandensein von Einheit mit Hilfe der Frage zu prüfen, ob etwa die Wächter die Handwerker und Bauern als οἰκεῖοι / »eigen« oder aber als ἀλλότριοι / »fremd« erfahren würden: die Antwort hätte wohl lauten müssen, daß von einer Erfahrung der Chrematisten als οἰκεῖοι von seiten der Wächter nicht die Rede sein kann, da

es zwischen beiden Gruppen, gemessen an der auf die Frauen- und Kindergemeinschaft zurückgehenden Verwandtschaft der Wächter, nur ferne verwandtschaftliche Beziehungen gibt (*oben*, 1.5).[39] Daraus hätte gefolgert werden können, daß Wächter und Chrematisten einander als »fremd« / ἀλλότριοι erfahren, so daß wenigstens in dem Verhältnis von Herrschern und Untertanen auch in der »guten Polis«, wie in den meisten Poleis, wenn auch nicht in den demokratisch regierten, die Einheit fehlt. Hier wäre der Schluß unvermeidlich gewesen, daß in dieser Hinsicht (Verhältnis Herrscher-Untertanen) die demokratisch regierten Poleis die am besten eingerichteten seien. Diese Folgerung wird vermieden, indem Sokrates zwischen einerseits der größtmöglichen Einheit (wie sie anschließend die Gruppe der Wächter kennzeichnet) und andererseits der Entzweiung (wie sie sich im Vorhältnis δέσποται — δοῦλοι / Herren - Knechte äußert) die nur relativ scheinende, für die Polis jedoch allein relevante Einheit des Ganzen der Polis (konfliktfreies Verhältnis von Herrschern und Untertanen) ansiedeln will.[40]

Im Gegensatz zu den anderen Poleis werde in der »guten Polis« kein einziger Wächter einen Mitwächter »als fremd betrachten oder bezeichnen« (463C4), weil er in *jedem* Mitwächter einem Verwandten begegnen werde (C5-7). Die Wächter werden demnach alle Mitwächter als »eigen« erfahren, als Teile jenes Selbst, dessen Teil sie auch selbst sind. Damit ist nachgewiesen, daß zwischen den Wächtern der »guten Polis« weit mehr, denn *alle* Herrscher umfassende, Einheit besteht als zwischen den Herrschern der jeweiligen anderen Poleis. Da die Überlegenheit der »guten Polis« über die anderen auch in dem Verhältnis von Herrschern und Untertanen einigermaßen glaubhaft geworden ist, wenn man vom komplizierteren Fall der demokratisch regierten Poleis absieht, könnte Sokrates jetzt, da die nachgewiesene größere Einheit der »guten Polis« evidentermaßen Folge der »Gemeinschaft von Lust und Leid« der Wächter und diese ihrerseits Folge der Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter ist, zur nächsten Phase des von ihm zu liefernden Beweises (*Nutzen* der Frauen- und Kindergemeinschaft) fortschreiten.

Vor diesem folgenden Schritt versucht er jedoch zuerst, die zwischen den Wächtern bestehende emotionale Einheit als noch weitergehend darzustellen, als bisher erkennbar wurde: wenn es um die *Einheit der Wächter* geht, begnügt er sich nicht mehr mit einem bloß relativen, aus dem Vergleich mit anderen Poleis hervorgehenden »Mehr«; hier ist daran zu erinnern, daß dieses bloß relative Mehr beim Vergleich des Verhältnisses Herrscher - Untertanen in den verschiedenen Poleis noch genügt hatte, verzichtete er doch darauf, die Einheit von Herrschern und Untertanen in der »guten Polis« an jenem Kriterium (»Gemeinschaft von Lust und Leid«) zu messen, an dem er dann (463B10-C7) die inneren

Verhältnisse der Herrscher, in der »guten Polis« und sonstwo, mißt. Diese Ablehnung eines bloß relativen Sieges, im Fall der Einheit der *Herrscher*, hat u.E. folgende Gründe: erstens findet der Nachweis der uneingeschränkten emotionalen Einheit der Wächter vor dem Hintergrund der später (465B8-10; 545D1-3) im *Staat* vertretenen These statt, allein die unbedingte Einheit der Herrscher garantiere dauerhaft die Einheit der Polis; zweitens ist die Überlegenheit der »guten Polis« auch über die demokratisch regierten Poleis, was das Verhältnis Herrscher - Untertanen angeht, nicht überzeugend nachgewiesen worden, so daß wohl nur ein überzeugender »Sieg« der »guten Polis« auch über demokratisch regierte Poleis in der Frage der Herrscher selbst die These glaubhaft machen dürfte, in keiner Polis sei eine größere Einheit vorhanden als in der »guten«.

Daß ein Wächter in jedem Mitwächter einem engeren Verwandten begegnet und ihn entsprechend *bezeichnet* (463C5-7), genügt noch nicht: der Mitwächter soll auch als Verwandter *behandelt* werden (D1 ff.).[41] Bei der Behandlung der Mitwächter als Verwandte kommt es vor allem auf das richtige Verhalten der jüngeren gegenüber den älteren Wächtern, besonders gegenüber der Gruppe ihrer »Väter« (D2-3; D7-8) an, daneben auch auf ihr Verhalten gegenüber den anderen Verwandten (d.h. den anderen Wächtern; 463D8). Mit dieser Betonung des richtigen Verhaltens gegenüber den älteren Wächtern nimmt Sokrates einen Gedanken vorweg, der anschließend bei der Darstellung der Folgen der Frauen- und Kindergemeinschaft, für Wächter und Polis, ausgearbeitet wird: das Fehlen von Konflikten, einmal zwischen jüngeren und älteren Wächtern, dann aber auch zwischen jüngeren Wächtern selbst, wird 464E1 (vgl. 465A3; B8) als Fehlen von Stasis verstanden. Vor diesem politischen Hintergrund ist Sokrates' These zu verstehen, daß der jüngere Wächter den älteren gegebenenfalls »Vater« nicht nur nennen, sondern ihn auch so behandeln soll (463D1). Daß hier, wie dann auch 465A8 ff., gerade die Beziehungen zwischen jüngeren und älteren Wächtern besprochen werden, ist dadurch bedingt, daß die erst vor-philosophisch erzogenen jüngeren Wächter (*oben*, Kap. 3; *unten*, 6.5.6) von ihrer Erziehung her noch nicht jene Einsichten und Erfahrungen haben, die bewirken, daß sie das von den älteren Wächtern im Hinblick auf die Güter Verordnete freiwillig tun; die einzige Garantie der Herrschaft der älteren Wächter—und damit der Erhaltung der Gerechtigkeit-der-Polis—ist hier der unbedingte Gehorsam von seiten der jüngeren Wächter.[42]

Sieht man von der fragwürdigen Behandlung—oder eher, zum Teil, Ignorierung—der demokratisch regierten Poleis ab, so hat Sokrates' Vergleich gezeigt, daß in der »guten Polis«, besonders was die Gruppe der Herrscher betrifft, eine weit umfangreichere »Gemeinschaft von Lust

und Leid« vorhanden ist als sich in den anderen Poleis finden läßt; deshalb kann er jetzt zum eigentlichen Beweis (u.z. des *Nutzens* der Frauen- und Kindergemeinschaft) übergehen.

5.2.2.6 *Abrundung des Beweises des Nutzens der Frauen- und Kindergemeinschaft; die Frage der Einheit der Chrematisten*

Am Anfang des Beweises des *Nutzens* der Frauen- und Kindergemeinschaft war man sich darüber einig, daß die »Privatisierung von Lust und Leid«, als Ursache der Entzweiung der Polis (462B8-C1; vgl. B1), dann der Fall ist, »wenn bei den nämlichen Ereignissen der Stadt oder ihrer Bürger« (B8-C1; Apelt) »die Bürger nicht alle zugleich Worte anwenden wie 'Mein' und 'Nicht mein'« (C3-5; Apelt).[43] Jetzt erinnert Sokrates in einem ersten Beweisschritt daran, daß das (gleichzeitig) 'Mein' oder 'Nicht mein' Sagen (463E5) bewirkt, daß Menschen Lust und Leid gemeinsam haben (464A1-2; die Umkehrbarkeit von 462C3-5 wird vorausgesetzt); diese »Gemeinschaft von Lust und Leid« wird jetzt, verständlich vor dem Hintergrund des Satzes vom Widerspruch, als »Gemeinschaft im Hinblick auf das Gleiche« (τοῦ αὐτοῦ κοινωνήσουσιν, 464A4; »es werden also unsere Bürger... das Nämliche zur gemeinschaftlichen Sache machen«, Apelt) umschrieben.[44] Dann läßt Sokrates sich von Glaukon (vgl. 461E5) bestätigen, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft für die Wächter, zusätzlich zu den anderen Einrichtungen (464A8; hier nimmt Sokrates die Frage der Kontinuität schon wieder auf; Glaukon übertreibt wohl mit seinem Πολύ ... μάλιστα, A10), die *Ursache* dieser, die Einheit der Bürger bewirkenden, »Gemeinschaft von Lust und Leid« ist (A8-10). Da vorher Einigkeit darüber erreicht worden war, daß die »Gemeinschaft von Lust und Leid«, als Ursache der Einheit der Polis, auch das größte Gut für die Polis ist (464B1-3; vgl. 462A9-B7), so ist damit bewiesen, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft—als Ursache der Ursache der Einheit der Polis—die Ursache des »höchsten Gut für die Polis« (Τοῦ μεγίστου ἄρα ἀγαθοῦ τῇ πόλει αἰτία, 464B5) ist. Damit hat Sokrates den Beweis des politischen Nutzens der Frauen- und Kindergemeinschaft geliefert und kann er zur nächsten Beweisaufgabe (Zusammenhang mit den früheren Vorschriften) übergehen. Bevor wir jedoch diesen Beweis darstellen und besprechen, soll zuerst noch auf die Frage eingegangen werden, welche Rolle denn die *Chrematisten* bei der Einheit doch auch ihrer Polis spielen.

Bei der Abrundung des Beweises des Nutzens bezieht Sokrates die Einheit, deren Vorhandensein 462B5-C7 im Bezug auf das *Ganze* der Polis angenommen worden war, auf die Wächter allein: die Worte Πασῶν ἄρα πόλεων μάλιστα (463E3; »unter allen Staaten (die Bürger die-

ser Stadt) am meisten«, Apelt) verstehen wir als Wiederaufnahme der Worte. 'Εν ᾗτινι δὴ πόλει πλεῖστοι κτλ. (462C7-8; »In welchem Staat also die meisten«, Schl.; »that city ... in which the greatest number«, Shorey). Die 462C im Bezug auf das Ganze der Polis gesprochenen Worte werden von Sokrates 463E3 aufgenommen, nachdem er bewiesen hat, daß in keiner Polis zwischen den *Herrschern* soviel »Gemeinschaft von Lust und Leid« besteht wie zwischen den Wächtern der »guten Polis«. Wenn der von Sokrates 463A-D gelieferte Beweis jedoch Relevanz haben soll für das 462C formulierte Beweisziel (besonders: πλεῖστοι, C7), so hätte er die Einheit der *Untertanen* in den anderen Poleis und der *Chrematisten* in der »guten Polis« besprechen sollen, um dann zu zeigen, daß die Wächter der »guten Polis« den Chrematisten in der Frage der Einheit *zahlenmäßig* klar überlegen sind. Hätten dagegen auch die Chrematisten eine als »Gemeinschaft von Lust und Leid« zu verstehende Einheit, so würden nicht die Wächter, sondern die Chrematisten die größte Bewohnergruppe-mit-Einheit bilden, so daß es wenig zweckmäßig wäre, die Überlegenheit der »guten Polis« in der Frage der Einheit mit Hilfe der Einheit der kleinsten Klasse von Einwohnern (428E7), und nicht jener der Masse (vgl. 431A8), nachzuweisen. Da Sokrates faktisch die Einheit der *Polis* zu beweisen sucht, indem er die Einheit des kleineren Teils ihrer Einwohner beweist, scheint man annehmen zu müssen, daß, wenn nicht die Entzweiung, so doch das Fehlen der Einheit der Chrematisten vorausgesetzt wird. Damit erscheint das Problem der Chrematisten wieder in voller Deutlichkeit: die Einheit der »guten Polis« scheint nicht weiterzugehen als die Einheit nur der Wächter.[45]

Das Fehlen von als »Gemeinschaft von Lust und Leid« zu verstehender Einheit bei den Chrematisten muß jedoch, unter dem Aspekt »Einheit der *Polis*« betrachtet, nicht notwendig als unerwünscht gelten.[46] Bei den Wächtern wäre ein ohne die »Gemeinschaft von Lust und Leid« entstehender Konflikt zwischen öffentlicher (κοινόν) und privater (ἴδιον) Sphäre *politisch* gefährlich, da Wächter politische und militärische Macht haben und somit die Möglichkeit, private Interessen auf Kosten der öffentlichen zu befriedigen. Den Chrematisten dagegen fehlt ein politisches oder militärisches Instrument; ihre Begierde nach Gütern können sie nicht auf dem Weg der Macht, sondern allein durch die Ausübung ihrer jeweiligen Techne—zusammen mit der Chrematistik—befriedigen. Für die Einheit der *Polis* ist die prägnant, als »Gemeinschaft von Lust und Leid«, verstandene Einheit der Chrematisten deshalb unnötig. Da andererseits die Entzweiung der Chrematisten für Ordnung und Einheit der Polis gefährlich wäre, will Sokrates diese doch vermeiden: zu diesem Zweck seine Vorschrift zu den materiellen Umständen der Chrematisten (*oben*, 4.3). Man darf bei den Chrematisten demnach nicht mehr erwarten als die

Mitte zwischen prägnant verstandener Einheit—als »Gemeinschaft von Lust und Leid«—einer- und Entzweiung andererseits. Im Hinblick auf die *Einheit der Polis* ist diese Mitte zu verteidigen, solange nur die Chrematisten nicht (aus Armut oder aus Reichtum) die Ordnung der »gerechten Polis«—m.a.W. die Tatsache, daß Chrematisten in dieser Polis keine politische oder militärische Rolle spielen—anfechten werden.

5.2.2.7 *Zusammenhang der Frauen- und Kindergemeinschaft mit den bisher gegebenen Vorschriften zur Einrichtung der Polis (464B8-465B11)*

Daß die Frauen- und Kindergemeinschaft dem auch bisher bei den Vorschriften zur Einrichtung der Polis führenden Gedanken entspricht, war von Sokrates wiederholt[47] gesagt worden und soll jetzt, da der Nutzen bewiesen ist, nachgewiesen werden. Da der Nutzen durch den Nachweis der Bezogenheit auch der Frauen- und Kindergemeinschaft auf die Einheit der Polis (als letztes Ziel der Gesetzgebung, vgl. 462A2 f.) nachgewiesen wurde, erfordert der Beweis des Zusammenhanges nur noch den Nachweis, daß auch die früher gegebenen Vorschriften Mittel zur Einheit der Polis sind.

Bei dem Versuch, den Zusammenhang der Frauen- und Kindergemeinschaft mit den früheren Vorschriften nachzuweisen, bringt Sokrates das gemeinsame Ziel sowohl der früher als der neuerdings gegebenen Vorschriften auf die Formel, daß Wächter »wirklich Wächter« sein sollten (vgl. εἰ μέλλοιεν ὄντως φύλακες εἶναι, 464C2-3; »wenn sie in Wahrheit Wächter sein sollen«, Apelt); mehr noch[48] sogar als die früheren Vorschriften sei die Frauen- und Kindergemeinschaft ein Mittel zu gerade diesem Zweck, die Wächter »wirklich Wächter« sein zu lassen (τὰ νῦν λεγόμενα ἔτι μᾶλλον ἀπεργάζεται αὐτοὺς ἀληθινοὺς φύλακας, 464C5-7; »Machen nun nicht, wie gesagt, unsere früheren Bestimmungen ebenso wie die jetzigen sie noch in verstärktem Maße zu wahrhaften Wächtern?«, Apelt).

Ohne Zweifel wird die Frauen- und Kindergemeinschaft durch Sokrates' These, gerade sie mache die Wächter zu »wahrhaften Wächtern«, eng an die früheren Vorschriften zur Trennung von Wächtern und Chrematisten (415E9 ff.; *oben*, 4.1) angeschlossen. Dort wurde als die Folge dessen, daß Wächter »wirklich Wächter« sind, die »Erhaltung der Polis (417A5-6), das εὖ οἰκεῖν und die Eudämonie der Polis (421A7), die Einheit der Polis, bzw. ihr «wirklich Polis»-Sein (422E3 ff.), dargestellt. Umgekehrt hieß es dort, daß die Wächter, wenn sie eines Tages nicht mehr «wirklich Wächter» sein sollten, «sich an den anderen Bürgern vergreifen» (κακουργεῖν περὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, 416D1; vgl. A6-7), «sich an der Polis vergreifen (421B1), »die Polis zerstören« (421A6), »ihren

Untergang herbeiführen« (417B5) würden. Wie kaum anders zu erwarten, war die Entscheidung der Frage, ob Wächter »wirklich Wächter« sind, davon abhängig, ob sie sich gegenüber den von ihnen zu Schützenden (Nichtwächtern und Polis) richtig verhalten. Auch sahen wir (*oben*, 4.1), daß die Frage, ob Wächter »wirklich Wächter« sind, mit der Frage der Gerechtigkeit-der-Polis unmittelbar zusammenhängt: ohne Trennung von Wächtern und Chrematisten ist es ausgeschlossen, daß Wächter »wirklich Wächter« sind.

Die früheren Vorschriften waren unter Hinweis auf die Gefahr begründet worden, daß die Wächter »aus Hunden zu Wölfen« werden und sich an der von ihnen zu schützenden »Herde« vergreifen könnten (416A2-7; B1-3; C6-D1). Sieht man auf den Wortlaut, so geht es 464C5 f. um den gleichen Gedanken, wenn Sokrates den Zusammenhang mit den früheren Vorschriften darstellt:[49] nicht nur werden die Wächter, mehr noch als infolge der früheren Vorschriften, durch die Frauen- und Kindergemeinschaft zu »wirklichen Wächtern«, sondern auch bewirke diese, daß die Wächter »die Polis nicht zerreißen« (καὶ ποιεῖ μὴ διασπᾶν τὴν πόλιν, 464C7). Letztere Formulierung knüpft an Sokrates' Darstellung (462A2 f.) des »höchsten Gut für die Polis« an, u.z. der—durch die Frauen- und Kindergemeinschaft bewirkten—»Gemeinschaft von Lust und Leid«, als *Ursache der Einheit der Polis*: im Hinblick auf die bei Auflösung der Frauen- und Kindergemeinschaft entstehende »Privatisierung von Lust und Leid« hatte er gesagt, diese *zerreiße die Polis* und mache sie aus einer zu vielen (462A9-B1). Bei Sokrates' systematischer[50] Verfolgung des immer gleichen Zieles ist offenbar der gleiche Sachverhalt gemeint, ob man nun sagt, daß Wächter »wirklich Wächter« sein sollen, oder, daß man »die Polis zusammenbinden und zu einer machen«, sie »nicht zerreißen«, nicht »zugrunde richten«, vielmehr »erhalten« soll.

Wie eng die Vorschriften zur Frauen- und Kindergemeinschaft mit jenen zur Trennung von Wächtern und Chrematisten zusammenhängen, erkennt man an der Art, wie Sokrates die *Folgen* ihrer Auflösung darstellt (464C7 ff.): wenn die Wächter nicht länger »wirklich Wächter« sein, die Polis vielmehr zerreißen sollten, werde ein jeder nach seinem eigenen Haus mitschleppen, was auch immer er erwerben könne, ohne die anderen daran Teil haben zu lassen (464C8-9; vgl. 548A5 f.; 550D9-10);[51] diese, nur auf ein Ende der Trennung von Wächtern und Chrematisten zu beziehende, Folge wird von Sokrates in einem Zug erwähnt mit Phänomenen, die auf das Ende der Frauen- und Kindergemeinschaft zu beziehen sind: nicht länger werden alle im Hinblick auf das Gleiche »mein« sagen (464C7-8), ein jeder werde eine andere Frau und andere Kinder als die anderen haben (D1-2), im Bezug auf welche er eigene, von jener der anderen verschiedene, Lust und eigenes Leid haben werde (D2-3).

Daß Sokrates von »wirklichen Wächtern« spricht und davon, man solle »die Polis nicht zerreißen«, macht wahrscheinlich, daß er auch die Vorschriften zur Frauen- und Kindergemeinschaft auf die, seit 375B im Hintergrund seiner Vorschriften stehende, Einheit (des Ganzen) der Polis bezieht. Andererseits muß anerkannt werden, daß er 464C5-D5 die Folgen der Auflösung der Frauen- und Kindergemeinschaft mit solchen Worten darstellt, daß man nur schließen kann, hier sei nicht die Einheit der Gesamtpolis, sondern allein jene der Wächter gemeint;[52] während angeblich beschrieben wird, wie die Polis zerrissen wird, wird in Wirklichkeit dargestellt, wie die emotionale Einheit der *Wächter* zerrissen wird. Daß das Ende der emotionalen Einheit der Wächter noch eine andere Folge hat, u.z. ein, wirklich die Polis zerreißendes, neues Verhalten der Wächter zu den Chrematisten, wird in Sokrates' Darstellung der Folgen allenfalls durch ἕλκοντα (464C9; »zusammenrafft«, Apelt: »dragging off«, Shorey; vgl. ἁρπάζειν, 521A6) angedeutet. Die unmittelbare Folge, u.z. der Verlust der emotionalen Einheit der Wächter, wird demnach 464C7-D3 mit Worten beschrieben, die nur für die mittelbaren Folgen dieser Auflösung angemessen wären.[53]

Diese Verwirrung ist jedoch weniger eine in der Sache als nur in der Darstellung: daß Sokrates im Rahmen der Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter schon dort von der Einheit der *Polis* spricht, wo er nur die Einheit der *Wächter* meinen kann, hat seine Berechtigung daher, daß er die Einheit gerade der Wächter für die entscheidende Voraussetzung zur Einheit der Gesamtpolis hält (465B8-10; 545D1-3).

Der Nachweis des Zusammenhanges mit den früheren Vorschriften wird 464D7-465B10 zunächst im Hinblick auf die innere Einheit der *Wächter* vervollständigt und erst dann auf die Einheit des *Ganzen* der Polis ausdrücklich bezogen. Zur Einheit der Wächter war die Frauen- und Kindergemeinschaft, zusätzlich zum Verbot der Chrematistik, nachweisbar (464C5-D6) ein wichtiges Mittel, insofern dadurch gewährleistet wurde, daß die auf die »Gemeinschaft von Lust und Leid« (der Wächter) zurückgehende Einheit (der Wächter) nicht durch den Besitz von Gütern oder von eigener Frau und eigenen Kinder gefährdet wird. Es gibt jedoch einen weiteren Aspekt, unter dem Sokrates die aus den früheren und den gerade vorher gegebenen Vorschriften hervorgehende Einheit der Wächter betrachtet: da sie weder Güter noch eigene Frau und Kinder haben, fehlt ihnen der Anlaß zu einer von Sokrates als unerwünscht betrachteten Form von Entzweiung (vgl. 464D7-E2), u.z. zu gerichtlichen Prozessen (δίκαι τε καὶ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐκ οἰχήσεται ἐξ αὐτῶν;, 464D7-8; »von Rechtshändeln und Anklagen wider einander wird bei ihnen so gut wie gar nicht die Rede sein«, Apelt). Solche »Rechtshändel und Prozesse« hängen mit dem Besitz von Gütern und eigener Familie eng zusammen

(464D9-E2): »Daher bleiben sie doch wohl auch verschont von all den Zwistigkeiten (στασιάζουσιν, E2), die über den Besitz von Geld oder Kindern und Verwandten unter den Menschen entstehen?« (Apelt).[54]

Auf die These, daß Prozesse zwischen Wächtern nicht entstehen werden—weil das Private ihnen entweder fehlt (im Fall der χρήματα) oder aber gemeinsam geworden ist (im Fall von Frau und Kindern)—trifft eine Ausnahme zu, die dadurch bedingt ist, daß Menschen einen eigenen *Körper* haben (διὰ τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα, 464D8-9; »denn sie besitzen ja nichts zu eigen als ihren Leib«, Apelt). Der Abschnitt 464D7-465B3 enthält den, gewissermaßen selbständig zu den zwei bisherigen Gruppen von Vorschriften hinzukommenden, Versuch, zu verhindern, daß der Körper, als nicht entweder zu verbietendes (wie im Fall der Güter) oder aber gemeinsam zu machendes (wie im Fall der eigenen Frau und Kinder) Privates (ἴδιον), Anlaß zu *Prozessen* zwischen Wächtern, und damit zur ernsthaften Entzweiung zwischen ihnen (Stasis), werden könnte (464E4 f.). Es wird von Sokrates anerkannt, daß die auf den Körper zurückgehende Entzweiung von Wächtern nicht vollständig ausgeschlossen werden kann (E4-7). Vielmehr wird nur das Ziel verfolgt, zu verhindern, daß der Körper sogar zu (gerichtlichen) *Prozessen* Anlaß geben würde; auf den Körper zurückgehende Konflikte sollen mit solchen Mitteln gelöst werden, daß von einer *geringeren* Entzweiung (als bei einem Prozeß gegeben ist; vgl. δικαί, D7; E4) die Rede ist: ἧττον ἐπὶ μείζους ἂν ἴοι στάσεις (465A2-3; »so wird er ... weniger auf schlimmere Händel ausgehen«, Apelt).

Sokrates unterscheidet zwei Fälle: Wächter streiten sich wegen ihres Körpers entweder mit Altersgenossen (464E5) oder mit Wächtern verschiedenen Alters (465A5 f.). Wenn mit Altersgenossen, sollen sie ihren Streit mit der Faust entscheiden (464E5; vgl. βιάζεσθαι, τύπτειν, 465A9-10). Diese gewalttätige Lösung wird von Sokrates zwar für einen Fall von Stasis gehalten, jedoch für einen weniger schlimmen als wenn es zum Prozeß käme (465A1-3). Beim Konflikt zwischen Wächtern verschiedenen Alters dagegen hat der jüngere Wächter Sokrates' Erachtens Gewalt von seiten des älteren hinzunehmen (A5-6), so daß hier sogar nicht die »geringere« Form von Entzweiung entstehen kann. Dabei werde zweierlei den jüngeren Wächter von Gewalt gegenüber dem älteren abhalten (A8-10): die Verwandtschaft aller Wächter bewirkt, daß der jüngere den älteren für einen seiner Eltern hält, dem gegenüber er αἰδώς / Scham empfindet (A11-B1); die anderen Wächter würden dem älteren zu Hilfe kommen, so daß der jüngere sich zu fürchten hätte (A11-B4). In diesem zweiten Fall ist es wohl die enge Verwandtschaft der Wächter bewirkende Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter, die bewirkt, daß zwischen Wächtern auch nicht die geringere Form von Entzweiung ent-

steht. Die im Fall der Altersgenossen geltende Vorschrift scheint uns dagegen auf keine der zwei bisher gegebenen Gruppen von Vorschriften zurückzuführen und bildet damit eine selbständige dritte »Gruppe«.

Mit diesen hinzukommenden Vorschriften zum Körper ist für Sokrates nachgewiesen, daß, was die *Wächter* betrifft, bezüglich all des »Eigenen«, das—ob es nun erst zu erwerben oder gerade nicht zu verlieren ist—zwischen Menschen zur Entzweiung zu führen pflegt (464E1-3), diese Entzweiung ausgeschlossen ist. Nachdem Sokrates bis 464D5 schon in zweierlei Hinsicht (Güter, Familie; vgl. 464E1-2) nachgewiesen hatte, daß zwischen den Wächtern Entzweiung fehlen wird, kann er 465B, nach der Beseitigung auch des dritten Anlasses zur Entzweiung, folgern: Πανταχῇ δὴ ἐκ τῶν νόμων εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνδρες ἄξουσιν (B5-6; »In jeder Beziehung werden also doch bei diesen Gesetzen die Wächter Frieden miteinander halten«, Apelt). Dieser Frieden ist freilich bisher nur einer der *Wächter*: den ganzen Abschnitt 464C5-465B6 hindurch hat Sokrates nur die Einheit der *Wächter* angestrebt (464E1; D7; vgl. 459E3). Erst nachdem nachgewiesen worden ist, daß Entzweiung der *Wächter* »nach allen Seiten« (Güter, Frau und Kinder, Körper) verhindert worden ist, kehrt Sokrates zur Problematik der *Gesamt*polis zurück: aus der Einheit der Wächter folgert er, ohne dies weiter zu begründen, daß die Nichtwächter sich weder miteinander noch mit den Wächtern entzweien werden (Τούτων μὴν ἐν ἑαυτοῖς μὴ στασιαζόντων οὐδὲν δεινὸν μή ποτε ἡ ἄλλη πόλις πρὸς τούτους ἢ πρὸς ἀλλήλους διχοστατήσῃ, 465B8-10; »Wenn *sie* aber untereinander nicht in Streit liegen, so steht nicht zu befürchten, daß die übrigen Bürger mit ihnen oder unter sich in Zwist geraten«, Apelt). Hier findet man zum ersten Mal im *Staat* den Gedanken, daß die Herrscher selbst durch ihre Einheit oder Entzweiung darüber entscheiden, ob ihre Untertanen mit ihnen einig sind (vgl. 545D).

Daß Sokrates nach dem Nachweis der »allseitigen« (465B5) Einheit der Wächter zur Einheit der *Gesamt*polis übergeht (B8-10), ist ein Indiz dafür, daß trotz aller bei der Besprechung der Frauen- und Kindergemeinschaft konstatierbaren Bezogenheit auf die Einheit der Wächter die Einheit der *Gesamt*polis weiterhin der Rahmen bleibt, innerhalb dessen die Bemühungen um die Einheit der Wächter letztlich zu verstehen sind (vgl. 465D6-466C3).[55] Der 464B8 anfangende Beweis des *Zusammenhanges* wird demnach 465B10 abgeschlossen. In diesem Abschnitt ist nachgewiesen worden, daß die Voraussetzung zur in aller Gesetzgebung gemeinten (462A4-5) Einheit der *Polis* dadurch gegeben ist, daß die Einheit der *Wächter* durch dreierlei Vorschriften (zu Geld und Gütern; zu Frau und Kindern; zum Körper) sichergestellt worden ist. Abschließend hat Sokrates dargestellt, daß—besonders wenn man gerichtliche Prozesse für eine ernsthafte Form von Entzweiung hält—die Vorschriften zur

Frauen- und Kindergemeinschaft ihre Stellung haben zwischen gleichfalls die Einheit der Wächter (und mittelbar der Polis) bezweckenden Vorschriften zu Geld und Gütern einer- und zum Körper andererseits.

5.2.2.8 Die Eudämonie der Wächter (465B12-466C5)

Der Abschluß des Beweises des Zusammenhanges der Frauen- und Kindergemeinschaft mit den früheren Vorschriften bringt Sokrates dazu, die Frage der Eudämonie der Wächter wieder aufzunehmen. Zuerst wird dargestellt, wie überlegen die Lage der Wächter jener der chrematistisch tätigen Menschen ist, wenn man diese Lage an den Kriterien des durchschnittlichen, geldliebenden Menschen / φιλοχρήματος mißt (465B12-D1); dann wird dargestellt, wie die Lage der Wächter, wenn gemessen an den Kriterien des ehrliebenden Menschen / φιλότιμος, der Eudämonie jener Menschen überlegen ist, deren Eudämonie dem ehrliebenden Menschen die größte scheinen dürfte, u.z. der Sieger in Olympia (465D2-E2); schließlich nimmt Sokrates den in IV von Adeimantos erhobenen Einwand wieder auf, um darauf hinzuweisen, daß die Wächter ihre gerade dargestellte, sehr große Eudämonie der Tatsache verdanken, daß sie, aufgrund ihrer richtigen Vorstellung von Eudämonie, nicht den Fehler machen, ihre Eudämonie zu verscherzen, indem sie die ihnen anvertraute Macht dazu mißbrauchen, »alles« zu erwerben (465E-466C3).

Der 465B-466C von Sokrates gelieferte Beweis der Eudämonie der Wächter ist problematisch. *Oben* (4.2.2.1.3.2) sahen wir, daß das im *Staat* geführte Gespräch auf den Versuch zurückgeht, Sokrates' Überzeugung zu begründen, daß die Gerechtigkeit—und sie allein—zur wahren, richtig (philosophisch) verstandenen Eudämonie führt. Im 466C gelieferten Beweis der Eudämonie der Wächter ist jedoch weder von der Ungerechtigkeit derjenigen die Rede, deren Eudämonie geringer sei als die der Wächter, noch auch von der Gerechtigkeit der Wächter, deren Eudämonie größer sei als jene von Olympia-Siegern. Auch ist es bei dem Vergleich mit der Eudämonie der Olympia-Sieger deutlich, daß hier zwar Kriterien angewandt werden, die solchen Menschen eigen sind, jedoch nicht jene Kriterien, die auf ein angemesseneres, philosophisch begründetes Verständnis von Eudämonie zurückgehen.

Am Ende der Vorschriften zur Trennung von Wächtern und Chrematisten (415E-417B; *oben*, 4.1) war die σωτηρία / Erhaltung von Polis und Wächtern als die Folge dieser Trennung, der Untergang (ὄλεθρος) dagegen von Polis und Wächtern als Folge einer Aufhebung dieser Trennung dargestellt worden; damit hatte schon Sokrates selbst im Ansatz die Frage nach Eudämonie, bzw. Unglück, von Polis und Wächtern gestellt;

Adeimantos' Einwand war die Ausarbeitung einer von Sokrates nahegelegten Frage. Die Frage der Eudämonie der Wächter muß wohl gestellt werden, wenn man den Herrschern einer Polis den Verzicht auf Chrematistik zumutet: wenn nicht gezeigt wird, daß dieser Verzicht auch ihnen selbst Eudämonie bringt, ist unwahrscheinlich, daß sie wirklich auf Chrematistik werden verzichten *wollen* (*oben*, 4.2.1.1).[56]

Daß Sokrates in V, wenn der Zusammenhang der Frauen- und Kindergemeinschaft mit den früheren Vorschriften bewiesen ist, auf die Eudämonie der Wächter zurückkommt, geschieht wohl aus dem gleichen Grund wie 419A1 ff.: wird man die Frauen- und Kindergemeinschaft den Wächtern zumuten können? Wird man bewirken können, daß die, das Monopol der Macht besitzenden, Wächter selbst diese Frauen- und Kindergemeinschaft wollen? Eine bejahende Antwort auf diese Fragen ist wohl allein möglich, wenn sich nachweisen läßt, daß gerade die Frauen- und Kindergemeinschaft mehr Eudämonie bewirkt als durch den Erwerb von Ehre, Gütern und eigener Familie als möglich gilt. Der Nachweis der auf dem Weg dieser Vorschriften möglichen Eudämonie ist umso mehr erwünscht, als Sokrates, nachdem er in III die Erhaltung von Polis und Wächtern als Folge seiner Vorschriften nur behauptet hatte, in seiner Antwort auf Adeimantos' Einwand gleichfalls die große Eudämonie der Wächter nur behauptet, nicht wirklich dargestellt hatte. Daß er 465B-466C die Eudämonie der Wächter darstellt, hat an dieser Stelle im Gespräch den zusätzlichen Vorteil, daß der gerade nachgewiesene Zusammenhang mit den früheren Vorschriften unauffällig nochmals demonstriert wird: wie im Fall der »früheren Vorschriften« (zur Trennung von Wächtern und Chrematisten) stellt sich die Frage nach der Eudämonie der Wächter auch, wenn man—wie jetzt im Fall der Frauen- und Kindergemeinschaft—den Wächtern zunächst unangenehm Scheinendes zumutet.

Bevor die Eudämonie der Wächter positiv dargestellt wird—größer noch sei sie als jene der Olympioniken—ist in einem ersten Schritt von den Übeln die Rede, von denen die Wächter infolge der Vorschriften verschont bleiben werden: »Aber unter meiner Würde halte ich es, von den kleinsten unter den Übeln[57] auch nur zu reden,—von denen sie verschont bleiben werden—[58] von der Schmeichelei der Armen gegen die Reichen und von den Bedrängnissen und Kümmernissen, die die Leute bei der Kindererziehung und dem Gelderwerb für den notwendigen Unterhalt der Hausgenossen ausstehen müssen, indem sie bald borgen, bald ableugnen, bald jedes Mittel anwenden, um sich etwas zu verschaffen, was sie Frauen und Dienstboten anvertrauen und zur Verwaltung übergeben, und was sie sonst noch alles mannigfachster Art ... in dieser Beziehung über sich ergehen lassen müssen, Dinge, die ja bekannt genug

sind, und von niedriger Art und des Erwähnens nicht wert« (465B12-C2; Apelt).

Es ist deutlich, daß Sokrates hier nicht systematisch darstellt, sondern nur aufzählt; auch, daß nicht von *politischen* Folgen solcher Lebensumstände die Rede ist, sondern nur von Folgen in der persönlichen Sphäre. Daß nur von privaten Folgen die Rede ist, ist deshalb erstaunlich, weil bisher die politischen Folgen der privaten Lebensumstände gerade der Wächter berücksichtigt wurden. Schließlich ist deutlich, daß die hier dargestellten »kleinsten unter den Übeln« (Apelt) wohl nur dann der Fall sein werden, wenn ein chrematistisch tätiger Mann erfolglos bleibt; deshalb stellt sich die Frage nach der Relevanz von Sokrates' Schilderung dieser »Übel«, da die Wächter, wenn *sie* ihre Herrschaft mit Chrematistik kombinieren, ein Leben führen würden, das weniger dem 465C1-7 von Sokrates als dem 419A1 f. von Adeimantos dargestellten ähnlich sehen dürfte (*oben*, 4.2.1.1).

Berücksichtigt man die Tatsache, daß die Wächter von diesen Übeln deshalb verschont bleiben werden, weil es in ihrem Fall weder chrematistische Tätigkeit noch eigene Frau und Kinder geben wird, so ist folgende, mehr systematische Darstellung der aufgezählten Übel möglich: da die Wächter weder eigene Frau noch eigene Kinder haben werden, werden sie persönlich weder für die Ernährung von Kindern (παιδοτροφία, 465C2) noch für die der Hausgenossen (C3), noch auch für die zum Führen des Haushaltes erforderlichen Vorräte (C5-6) zu sorgen haben. Folglich werden die Wächter nicht zu chrematistischer Tätigkeit gezwungen (χρηματισμοῖς, C3), die ihnen ja auch verboten ist. Da sie Güter weder besitzen noch erwerben werden, gibt es zwischen ihnen keinen Unterschied von Armen und Reichen, in welchem Fall ja die Armen, um ihre Pflichten ihrer Familie gegenüber zu erfüllen, zur Schmeichelei der Reichen (C1-2), zum Unrechttun (vgl. ἐξαρνούμενοι, C4) und zur αἰσχροκέρδεια (vgl. πάντως ποριράμενοι, C4-5) gezwungen würden.

Wie schon bei dem Beweis des Zusammenhanges (5.2.2.7) fällt hier die Verflechtung der Frauen- und Kindergemeinschaft mit der Trennung von Herrschaft und Chrematistik auf: *wenn* eigene Frau und Kinder, *dann* Chrematistik. Freilich sollte nicht übersehen werden, daß diese zwei Gruppen von Vorschriften nicht nebeneinander stehen, sondern daß die später gegebene (Frauen- und Kindergemeinschaft) eine Voraussetzung bildet zu der früher gegebenen (Trennung von Wächtern und Chrematisten). Gerade wegen dieser Bedeutung der Frauen- und Kindergemeinschaft für die Einheit der Polis wundert es, daß Sokrates 465B12-C7 allein von den privaten Folgen spricht, die der Besitz einer Privatfamilie für die Wächter hätte.

Wir haben darauf hingewiesen (*oben*, S. 202), daß die hier dargestellten Übel sich weder mit Adeimantos' Darstellung der Eudämonie der Herrscher (419A1 f.) noch auch mit Sokrates' Skizze von Timokratie und Oligarchie[59] reimen lassen: vielmehr stellt Sokrates hier das Leben eines erfolglosen Chrematisten dar.[60] Damit wird nahegelegt, daß das Leben eines erfolg*reichen* Chrematisten als glücklich(er) zu betrachten wäre. Der Gedanke, daß chrematistischer Erfolg glücklich macht, m.a.W., daß Reichtum glücklich macht, widerspricht jedoch Sokrates' Überzeugung zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Eudämonie (4.2.2.1.3.2). Für die Vermutung, daß Sokrates' Darstellung der Übel *auf dem Niveau der Chrematisten*[61] stattfindet, spricht auch die Tatsache, daß hier impliziert wird, daß Armut dazu zwingt, Unrecht zu tun (C4-5); die Implikation dieses Gedankens ist, daß die Eudämonie derart beschaffen ist, daß der Mensch, will er sie erreichen, ungerechtes Handeln unter Umständen nicht vermeiden kann. Gegenüber dieser gängigen Vorstellung von Eudämonie hatte Sokrates am Anfang des Gesprächs seine Überzeugung gestellt, daß ungerechtes Handeln *in keinem Fall* zur Eudämonie führt;[62] gerade diese Überzeugung sollte im weiteren Gespräch begründet werden. Wir halten es deshalb für wahrscheinlich, daß die 465C dargestellten Übel der chrematistisch Tätigen deshalb von Sokrates als »Übel« dargestellt werden können, weil sie an den philosophisch betrachtet unangemessenen Kriterien der Chrematisten selbst gemessen werden.

Nachdem wiederholt worden ist, daß die Wächter von diesen Übeln befreit sein werden (D2; vgl. C1), wendet Sokrates sich positiv ihrer Eudämonie zu (465D2 ff.): die Wächter werden ein Leben führen, das noch glücklicher sei als jenes von Siegern in Olympia. Diese These begründet er damit, daß Olympioniken nur wegen eines Teiles der Eudämonie der Wächter glücklich gepriesen werden: während jene nur einen Sieg im Wettkampf erringen, beinhalte der Sieg der Wächter[63] die Erhaltung der ganzen Polis (D7-8; vgl. 417A5); während jene anläßlich ihres Sieges nur vorübergehend auf Staatskosten ernährt werden, sei die Ernährung der Wächter dauerhaft, erstrecke sich sogar auf ihre Kinder (465D7-9); schließlich erwähnt Sokrates die Ehrungen der Wächter, zu Lebzeiten und nach ihrem Tod (D9-E2; vgl. 414A2 f.).

Der Vergleich der Eudämonie der Wächter ausgerechnet mit jener der Olympioniken überrascht: wenn die Eudämonie der Wächter daran erkennbar werden soll, daß sie weit mehr von dem erhalten, was auch Olympioniken erhalten, bringt auch ein Sieg im sportlichen Wettkampf wirkliche Eudämonie, wenn auch eine geringere, als die Wächter durch Sokrates' Vorschriften erhalten werden. Zur wirklichen, wenn auch relativ geringeren, Eudämonie dieser Athleten wäre dann nicht ihre Gerechtigkeit relevant, sondern ihr Sieg: hier bietet sich eine Alternative zu

Sokrates' Überzeugung, für die Eudämonie zähle allein die Gerechtigkeit. Da es jedoch unwahrscheinlich ist, daß Sokrates' Überzeugung, deren Begründung das Gespräch im *Staat* letzten Endes gilt (4.2.2), plötzlich vergessen sein soll, stellt sich die Frage, welche Gründe es geben kann, die Eudämonie der Wächter glaubhaft zu machen, indem sie dargestellt wird als noch größer als jene von siegenden Athleten. Vermutlich wird der Vergleich mit den Olympioniken nur deshalb gemacht, weil Sokrates' Gesprächspartner dafür empfindlich sind: auch wer, wie Glaukon, ein φιλότιμος ist (Kap. 3, Anm. 144), wird anerkennen müssen, daß die Eudämonie der Wächter größer ist als jene, nach der gerade die Ehrliebenden streben.[64]

Die auf den Vergleich mit kleinen Chrematisten und mit Olympioniken zurückgehende Darstellung der Eudämonie der Wächter bildet jetzt (465E4 f.) die Grundlage für die Erwiderung von Adeimantos' Einwand. Als dieser 419A1 ff. die Eudämonie jener Herrscher skizzierte, die auf Chrematistik nicht verzichten, wies Sokrates zunächst darauf hin, daß im Rahmen der Untersuchung nicht die Eudämonie der Herrscher, sondern allein jene der Gesamtpolis interessiere; dann hatte Sokrates behauptet, daß die Wächter auch unter den aus seinen Vorschriften folgenden Umständen die allerglücklichsten sein würden. Daß nun die Eudämonie der Wächter 465D2 f. dargestellt werden kann als größer als jene der Olympioniken, soll wohl den Zweifel daran wegnehmen, ob die Wächter infolge der früheren und der neueren Vorschriften die glücklichsten Einwohner der »guten Polis« sein werden (466A8-B2).[65] Adeimantos jedoch war, als er den Einwand erhob, nicht daran interessiert, ob die Wächter glücklicher werden als die Nichtwächter der »guten Polis«, sondern daran, ob die Wächter der »guten Polis« nicht weniger glücklich werden als sie werden *könnten*, u.z. wenn sie sich—im Fall der Aufhebung der Trennung von Herrschaft und Chrematistik—wie andere *Herrscher* auch verhalten würden.[66] Adeimantos fragte demnach, weshalb die Wächter, wenn sie schon eine solche Chance zur Tyrannis und zur entsprechenden Eudämonie haben, diese nicht würden benutzen wollen. Daß er damit die Hauptfrage des *Staat* (»wird man glücklich durch Gerechtigkeit oder durch Ungerechtigkeit—besonders in der Form der Tyrannis—?«) aufnahm, ist *oben* (4.2.2) dargestellt worden. Daß der, Herrschaft und Chrematistik kombinierende, Herrscher—im Extremfall: der Tyrann—nicht glücklicher ist als der auf Chrematistik verzichtende Wächter der »guten Polis« kann jedoch nicht bewiesen werden, bevor die von Tyrannen regierte Polis und der dieser Polis entsprechende tyrannische Mensch dargestellt sind (vgl. IX). Daraus folgt, daß Sokrates auch in V Adeimantos' Einwand aus IV noch nicht angemessen beantworten kann.

Jene Vorstellung von Eudämonie, die die in der Polis allein mächtigen Wächter dazu verführen könnte, die ganze Polis zu ihrem Eigentum zu machen, wird von Sokrates verurteilt als ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα εὐδαιμονίας πέρι (466B7-8; »eine unvernünftige und kindische Vorstellung von Glückseligkeit«, Apelt); dabei sei daran erinnert, daß es bei dieser »kindischen« Vorstellung um die fast allgemein anerkannte geht (*oben*, 4.2.2.1.2). Das glückliche Leben der Wächter dagegen, wie es aus Sokrates' Vorschriften folge, wird einigermaßen farblos beschrieben als βίος οὕτω μέτριος καὶ βέβαιος καὶ ὡς ἡμεῖς φαμεν ἄριστος (466B6-7; »dieses maßvolle und festgegründete und wie wir behaupten beste Leben«, Apelt). Wenn der Wächter aus Begierde nach der kindisch vorgestellten Eudämonie aufhören würde, »wirklich Wächter« zu sein, so würde er die Wahrheit des Hesiod-Wortes erfahren, die Hälfte sei mehr als das Ganze (πλέον ἥμισυ παντός, 466C2-3).[67] Damit ist gesagt: Wächter, die nicht länger auf Chrematistik verzichten wollen und zu Timokraten werden (547B2 ff.), verlieren ohne Zweifel bei diesem Übergang nicht jene wenigen Güter (vgl. ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη, 416D5-6; »außer dem allernotwendigsten«, Apelt), die sie bisher hatten; ihre Lebensweise dürfte eher der am Anfang von IV in Adeimantos' Einwand dargestellten Eudämonie der Herrscher ähnlich werden. Die »Hälfte«, die die Wächter verlieren, wenn sie auf Chrematistik nicht länger verzichten, hat nicht mit Gütern zu tun, sondern mit jener Eudämonie, wie sie gerade durch Sokrates' Vorschriften zu den Gütern und zur Frauen- und Kindergemeinschaft bewirkt werden soll.

Der Abschnitt 466B4-C3 läßt sich deshalb folgendermaßen zusammenfassen: wenn die Wächter ihre Macht[68] dazu mißbrauchen, die scheinbare—wenn auch von fast allen Menschen anerkannte—Eudämonie der Tyrannen zu erwerben, so verlieren sie die wahre Eudämonie, die sie bisher durch den Verzicht auf Chrematistik hatten. Mit dieser Behauptung ist jedoch noch nicht dargestellt, wie diese wahre Eudämonie der Wächter denn beschaffen ist. Der Abschnitt 466B4-C3 enthält eher eine Warnung vor einem Irrtum, als daß schon dargestellt würde, weshalb denn das nicht Aufzugebende begehrenswert ist.

Für die Frage der *Einheit der Polis* ist die Darstellung der Eudämonie der Wächter deshalb interessant, weil sie zeigt, daß die Bereitschaft der Wächter zum Verzicht auf Güter (466C1) und auf eigene Frau und Kinder die Grundlage ihrer eigenen Eudämonie und jener der Polis ist. Das zitierte Wort des Hesiod warnt davor, daß den Wächtern ihre eigene, wirkliche Eudämonie verloren geht, wenn sie, nach falsch vorgestellter Eudämonie strebend, die Polis zu ihrem Eigentum machen wollen. Damit nimmt Sokrates den Abschnitt 414D-423A wieder auf, der die Trennung von Wächtern und Chrematisten als Voraussetzung zur

Erhaltung von Polis und Wächtern darstellte. Auf dem 466C erreichten Niveau bedingen Eudämonie und Verzicht auf Chrematistik sich gegenseitig: ohne diesen Verzicht nicht die 465C1 ff. dargestellte Eudämonie; ohne diese Eudämonie jedoch wäre der Verzicht nicht zumutbar.[69]

Daß Sokrates auch nach der Behandlung der Frauen- und Kindergemeinschaft die Eudämonie der Wächter bespricht, hat, abgesehen von der Frage des Zusammenhanges mit den früheren Vorschriften, wohl besonders die Funktion, zu zeigen, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft den Wächtern zugemutet werden kann; deshalb ist die Behandlung der Eudämonie der Wächter auch als Vorwegnahme der dritten »Welle« zu betrachten, die ja die *Möglichkeit* von Sokrates' Vorschriften zur Frauen- und Kindergemeinschaft zeigen soll. Insofern schon die auf den Verzicht auf Chrematistik und eigene Familie zurückgehende Eudämonie der Wächter die früheren und die neueren Vorschriften zumutbar macht, findet man hier eine nützliche Ergänzung der dritten »Welle«, in der zwar viel von der Eudämonie von *Philosophen* die Rede sein wird (die gerade aufgrund dieser Eudämonie die wahren Herrscher werden sein können; *unten*, 6.4), jedoch nicht davon, daß auch durchschnittlich guten, zur Philosophie jedoch ungeeigneten, »silbernen« Wächtern der Verzicht auf Chrematistik, auf eigene Frau und Kinder immerhin soll zugemutet werden *können*.

KAPITEL 6

SOKRATES' INSTRUMENTE (IV): HERRSCHAFT DER PHILOSOPHEN
(dritte »Welle«, 471E1-541B5)

6.0 *Zusammenfassung von Staat V-VII; Überblick über Kapitel 6*

In diesem Kapitel bemühen wir uns um die Bedeutung der politischen Philosophie Platons für das Verständnis jener Bücher des *Staat*, die seit eh und je als das philosophische Zentrum dieses Werkes betrachtet werden. Dem Charakter vorliegender Arbeit entsprechend wird im Folgenden nicht um ihrer selbst willen auf Einzelheiten der philosophischen Interpretation dieser Bücher eingegangen; vielmehr versuchen wir zu zeigen, daß auch im Hintergrund der hier besprochenen großen philosophischen Fragen das Interesse an der *Einheit der Polis* steht. In diesem Kapitel geht es um einen Teil des *Staat*, dessen angemessene Behandlung wegen seiner philosophischen Hintergründe wohl nur im Rahmen einer Monographie möglich wäre; dennoch hoffen wir, daß unser Versuch, diesen Text vor dem Hintergrund der Frage nach der *Einheit der Polis* zu verstehen, sich fruchtbar genug zeigen wird, um den Mangel der Unvollständigkeit seiner philosophischen Besprechung einigermaßen auszugleichen. Da es in diesem Kapitel um eine systematische Besprechung dieses Textes geht, schicken wir eine Zusammenfassung des Abschnittes 471E1-541B5 voran.

Nachdem Sokrates die Frauen- und Kindergemeinschaft (erste und zweite »Welle«, *oben*, Kap. 5) besprochen hatte, hätte er auf die Frage der *Möglichkeit* dieser Gemeinschaft eingehen können; statt dessen wich er in die Behandlung einiger—zweifellos interessanter—Fragen aus (466D6 ff.), was, wie er 472A1-7 eingesteht, nur die Funktion hatte, die Behandlung der heiklen Frage der Möglichkeit zu verzögern. Wenn Glaukon dies erkennt und darum bittet, auf weitere Täuschungsmanöver zu verzichten und doch endlich die Frage der Möglichkeit zu behandeln (471C4 ff.), kann Sokrates nicht länger ausweichen (471C4 ff.). Bevor er zur Beantwortung dieser Frage übergeht, kritisiert Sokrates die *Relevanz* der Frage der Möglichkeit: wirklich relevant ist einzig und allein, ob der Mensch durch Gerechtigkeit oder aber durch Ungerechtigkeit die Eudämonie erlangt (472B3 ff.) ; die Zeichnung der gerechten Polis und des

gerechten Menschen soll die Beantwortung *dieser* Frage ermöglichen; dabei sei die Frage, ob die Zeichnung selbst auf Realisierbares hinweise, von untergeordneter Bedeutung (C4 ff.).

Wenn Sokrates 472E6 ff. endlich auf die Frage der Möglichkeit eingeht, formuliert er die These, daß die Übel der Poleis kein Ende nehmen werden, wenn wahre Philosophie und Herrschaft nicht von den gleichen Menschen ausgeübt werden (473C11-D6). Mögliche Einwände gegen diese These vorwegnehmend, erläutert er, was unter »wahren Philosophen« zu verstehen sei (474B4 ff.). Hier findet man einen ersten Einwand gegen Sokrates' These angedeutet: wenn »wahre Philosophen« jene *Lerngierigen* (475C2) sind, als die Sokrates die wahren Philosophen beschreibt, was ist dann etwa der Unterschied zwischen Philosophen und »Schaulustigen« (φιλοθεάμονες, 475D2) ? Zur Beantwortung dieser Frage wird, bis zum Ende von V, das Verhältnis von Sein und Werden und von den ihnen entsprechenden Weisen von Kennen (ἐπιστήμη / Erkenntnis und δόξα/Meinung) besprochen; das Ergebnis lautet, daß jene Lerngierigen, deren Lernbegierde sich nicht auf Seiendes, sondern auf Werdendes und Vergehendes richtet, nicht als *Philosophen*, sondern als »Philodoksoi« zu betrachten (und deshalb in Sokrates' These der Philosophen-Herrscher nicht gemeint) sind (vgl. 479E1-480A13).

Am Anfang von VI wird anläßlich der vorhergegangenen Darstellung der »wahren Philosophen« gefolgert, daß man dann doch wohl gerade diesen Menschen die Herrschaft in der Polis anvertrauen sollte (484B3 f.). Wegen dieser Behauptung wird wiederum nach der Möglichkeit gefragt: *kann* es denn sein, daß Menschen gleichzeitig wahre Philosophen und kompetente Herrscher sind (485A1-2) ? Zur Beantwortung dieser Frage wird, wie öfter im *Staat*, wenn nach der Vereinbarkeit von zunächst unvereinbar Scheinendem gefragt wird, die Frage nach der *Physis*, in diesem Fall: der *Physis der Philosophen*, gestellt (A4 ff.). Der Versuch, diese Frage zu beantworten, bringt eine zweite Erläuterung (nach der ersten, 474B3 ff.) dessen, was unter »wahren Philosophen« zu verstehen ist (485A4-487A5) und führt von neuem zum Vorschlag, gerade diesen, der Skizze ihrer Physis zufolge vielseitig und hervorragend begabten Menschen die Herrschaft in ihrer Polis anzuvertrauen (487A7-8). Gegen diesen Vorschlag wird 487B1-D5 von Adeimantos ein Einwand erhoben, dessen Erwiderung bis 502A4 läuft; er beinhaltet, daß—im Gegensatz zu Sokrates' schöner Schilderung der Physis der Philosophen und zur daraus so glaubhaft hervorgehenden Folgerung, gerade den Philosophen sei die Herrschaft anzuvertrauen—die allgemeine Erfahrung vielmehr lehrt, daß die meisten Philosophen nicht der Rede wert und auch die wenigen noch einigermaßen akzeptabelen unter ihnen dennoch politisch unbrauchbar sind (ἀχρήστους ταῖς πόλεσι γιγνομένους, 487D5).

Nicht anders als bei einem früheren Einwand von seiten des Adeimantos (419A1 ff.) übernimmt Sokrates zunächst (487D10) einen Teil dieser Kritik, u.z. im Hinblick auf die große Mehrheit der »wertlosen« (vgl. D2) Philosophen, um dann jedoch im Hinblick auf die kleine Gruppe der angeblich zwar nicht volllkommen abzulehnenden, dennoch politisch unbrauchbaren Philosophen (D3-5) darzustellen, daß ihre behauptete politische Unbrauchbarkeit nicht auf ihr eigenes Konto, sondern auf das ihrer Poleis geht, die es unterlassen, von ihnen den richtigen Gebrauch zu machen (489B3 ff.). Von dieser Verteidigung der Sokrates' Erachtens mit Recht als »Philosophen« Bezeichneten geht er 489D10 ff. zum anderen Gedanken des Einwandes über, u.z. bezüglich der großen Masse der Philosophen, die Sokrates' Erachtens zu *Unrecht* als »Philosophen« bezeichnet werden: 489D10 ff. wird der Schaden besprochen, den diese sogenannten Philosophen—die deshalb keine seien, weil ihnen die »philosophische Natur« fehle—dem Ruf der Philosophie zufügen.

Von besonderer Bedeutung für die These der Philosophen-Herrschaft ist die dann (490E2 ff.) folgende Behandlung der Frage, aus welchem Grund die ihrer Physis nach zur Philosophie Begabten trotz ihrer Physis dennoch nicht zu Philosophen werden: es zeigt sich, daß all jene Gaben, die einen Menschen zum Philosophen prädestinieren, ihn gerade auch zur politischen Tätigkeit und zur Herrschaft besonders geeignet machen; so stellt sich heraus, daß der Großteil jener Menschen, die ihrer Physis nach zu Philosophen—und erst dann, auf der Grundlage der Philosophie, zu Herrschern—hätten werden sollen, sich *vorzeitig* der Politik zuwenden (492A1-495B7). Wieder zurückgehend zum Gedanken des Einwandes, daß die Mehrheit der Philosophen den Ruf von »Sonderlingen«, wenn nicht schlimmer (487D2-3) hat, stellt Sokrates 495B8 ff. dar, wie es zu dieser Lage hat kommen können: da die überwiegende Mehrheit der ihrer Physis nach zur Philosophie Prädestinierten die Philosophie vorzeitig zugunsten politischer Tätigkeit aufgibt (B8-C2), wird der dadurch freikommende Raum von Menschen beansprucht, die ihrer Physis nach der Philosophie unwürdig sind (C3 ff., bes. D7). Wieder zurückgehend zum anderen Element des Einwandes stellt Sokrates 496A11 ff. dar, aus welchen Gründen es der Fall ist, daß, obwohl die philosophisch Begabten gerade an ihrer Begabung »untergehen«, indem sie vorzeitig zur Politik wechseln, dennoch einige dieser ihrer Physis nach »wahren Philosophen« für die Philosophie nicht verloren gehen; diese Gründe haben gemeinsam, daß sie den Übergang des zur Philosophie Begabten in die Politik erschweren oder verhindern (B1-C3).

Bei der ersten Beantwortung von Adeimantos' Einwand sagte Sokrates, daß die Poleis selbst, indem sie von den Philosophen den falschen Gebrauch machen, daran schuld sind, daß auch die besten Philosophen

noch den Ruf der politischen Unbrauchbarkeit haben (489B4 ff.); jetzt (497B1 ff., bes. D8) geht er darauf ein, in welcher Weise eine Polis denn von den Philosophen den *richtigen* Gebrauch machen könne.

Es hängt immer noch mit dem Ruf der politischen Unbrauchbarkeit auch der wenigen nicht inakzeptabelen Philosophen zusammen, wenn 498C5 ff. die Frage gestellt wird, ob es *möglich* sein wird, die »Vielen« davon zu überzeugen, daß die Philosophen politisch brauchbar, sogar dermaßen brauchbar sind, daß allein ihnen die Herrschaft anzuvertrauen ist. Die Beantwortung dieser Frage ist deshalb von besonderem Interesse, weil hier, nachdem die These der Philosophen-Herrschaft selbst die Bedingung der Möglichkeit von Sokrates' bisher gegebenen Vorschriften gebracht hatte (*oben*, Kap. 5), nach einer weiteren Bedingung der Möglichkeit, nunmehr der dritten »Welle« selbst, gefragt wird: ohne das Einverständnis der »Vielen« mit der Philosophen-Herrschaft dürfte diese nicht realisierbar sein.

Von einer weiteren Bedingung der Möglichkeit der Philosophen-Herrschaft ist dann 502A5 ff. die Rede, wenn die Wahrscheinlichkeit besprochen wird, daß irgendwann irgendwo bei irgendjemandem, der seiner Physis nach ein Philosoph ist, die »philosophische Natur« nicht verdorben wurde, wird oder werden wird, so daß er zur Übernahme der Herrschaft zur Verfügung stand, steht oder stehen wird.

Als im *Staat* die Position der Wächter zum ersten Mal besprochen wurde (374A3 ff.), war von den zwei von ihnen gleichzeitig zu erfüllenden Aufgaben die Rede (nach außen und innen), von der Vereinbarkeit der zur Erfüllung dieser Aufgaben erforderlichen Charakterseiten, von ihrer Physis (um die Frage der Vereinbarkeit dieser Charakterseiten beantworten zu können), dann von ihrer Erziehung und schließlich von ihrer Auswahl (*oben*, Kap. 3). Auch bei der dritten »Welle« wird nach diesem Schema verfahren: daß zum Nachweis der Vereinbarkeit von Philosophie und Herrschaft die »philosophische Natur« dargestellt wird (485A4-487A6; vgl. schon 474B5-480A13), führt zu Adeimantos' Einwand, die Philosophen hätten bei den »Vielen« bestenfalls den Ruf der politischen Unbrauchbarkeit (487B1-D5); die ausführliche (487D6-502A4) Besprechung dieses Einwandes bezieht sich demnach immer noch auf die Frage der »Physis« der Wächter-Philosophen. Dem II-IV vorhandenen Schema entsprechend wird auch in VI im Anschluß an die *Physis* die *Erziehung* besprochen (504A2 ff., vgl. 502C9-D1).

Anschließend ist nach der Einteilung der Lebensperioden der Wächter und nach ihrer Auswahl zu fragen (502E1 ff.;vgl. 502D2; 535A3 ff.). Es wird zunächst an die frühere Besprechung der Auswahl und an die dort benutzten Kriterien erinnert (503A1-B6), wie auch an die zum Wächter erforderliche zweiseitige, philosophische und militärische, Begabung

(503B7-D12). Von Bedeutung für die ausführliche Darstellung der Erziehung der Philosophen-Herrscher (504A2-535A2) ist die Tatsache, daß bezüglich der Auswahl der zu Erziehenden darauf hingewiesen wird, daß die Auszuwählenden—also jene Menschen, aus denen die Philosophen-Herrscher hervorgehen sollen—fähig sein sollen, sich die μέγιστα μαθήματα (»größten Lerninhalte«) anzueignen (503E3-4); die sich jetzt stellende Frage nach der Beschaffenheit dieser μέγιστα μαθήματα (504A2-3) führt zum Sonnen- und Liniengleichnis, am Ende von VI (504B1-511E5).

Die Bedeutung der in diesen zwei Gleichnissen angedeuteten μαθήματα /Lerninhalte für die Gestaltung der Erziehung der Philosophen-Herrscher wird am Anfang von VII im Höhlengleichnis gezeigt (514A1 ff.): nach einer Darstellung von Unbildung (514A2-515C3) und Erziehung (515C4-516C3) liefert Sokrates eine Interpretation der politischen Bedeutung des Höhlengleichnisses (516C4-518B5). Nachdem zuerst eine philosophische Interpretation richtig verstandener Erziehung gegeben worden ist (518B6 ff.), findet man 519C1-521B11 die *politische* Benutzung dieser zunächst philosophisch verstandenen Erziehung, insofern jetzt die aus dieser Erziehung hervorgehenden Philosophen-Herrscher als Mittel zur Eudämonie der Polis dargestellt werden. Die politische Notwendigkeit, daß die zur wahren Philosophie und zu den μέγιστα μαθήματα zu Erziehenden sich diese μαθήματα in der Tat werden aneignen *können*, führt zur Strukturierung der philosophischen Erziehung: 521C1-535A2 werden die Lerninhalte der philosophischen Erziehung besprochen.

Nachdem in dieser Weise die Behandlung der philosophischen Erziehung abgeschlossen ist, stellt sich 535A3 ff. die Frage, in welcher Weise die künftigen Wächter ausgewählt werden und in welchen Altersphasen die verschiedenen Stufen der philosophischen Erziehung—und der damit einhergehenden Auswahl—stattfinden sollen (536C7 ff.), auch dies dem Schema von II-III entsprechend (vgl. *oben*, Kap. 4). So kann, am Ende von VII, die Besprechung der Philosophen-Herrscher abgeschlossen werden; ihre, lange Zeit bezweifelte, Eudämonie wird schließlich anerkannt (540C3 f.); es wird anerkannt, daß die Herrschaft der wahren Philosophen die Eudämonie der bisher entworfenen »guten Polis« bedeutet und für Zweifel an der Möglichkeit einer solchen Polis keinen Raum läßt (540D1-E3). Damit ist die Behandlung der im Hinblick auf die Lebensfrage gestellten Frage nach dem gerechten Menschen und nach der gerechten Polis vollendet.

Obenstehende Zusammenfassung dürfte einigermaßen glaubhaft gemacht haben, daß Physis, Erziehung und Auswahl der Philosophen in diesen Büchern des *Staat* im Hinblick auf das Ziel besprochen werden,

durch die Herrschaft der—in einem bestimmten Sinne zu verstehenden—»wahren Philosophen« die Möglichkeit der »guten Polis« zu zeigen, oder—im Anschluß an Sokrates' Begründung der Philosophen-Herrschaft—: die Möglichkeit zu zeigen, daß die in den bestehenden Poleis vorhandenen Übel in der Tat beendet werden können. In den folgenden Teilen dieses Kapitels benutzen wir den Text 471E1-541B5 als Material für eine systematische Besprechung der als entscheidendem Mittel zur *Einheit der Polis* verstandenen Herrschaft der Philosophen.

Im Teil 6.1 wird das politische Problem skizziert, zu dem die Herrschaft der Philosophen die Lösung bilden soll. An die *Allgemeinheit* der politischen Übel wird angeknüpft, um den Zusammenhang mit Sokrates' vorhergehenden »generalisierenden Urteilen über die politische Wirklichkeit« (*oben*, 1.1) herzustellen. Hier stellen sich Fragen nach dem Zusammenhang der Philosophen-Herrschaft mit dem Thema »Einheit der Polis« und mit Sokrates' Vorschriften zur Trennung von Wächtern und Chrematisten. Erkennbar soll hier werden, daß es bei den κακὰ ταῖς πόλεσι (»Übel für die Staaten«) um die Stasis als verfassungsunabhängige politische Folge falscher (»konventioneller«) Vorstellungen von Eudämonie geht. Im Teil 6.2 wird auf einige Aspekte des Gedankens der Herrschaft der Philosophen eingegangen.

Nach den kurzen, nur als Einleitung gemeinten Teilen 6.1 und 6.2 fängt die eigentliche Arbeit des Kapitels bei dem Teil 6.3 an, in dem von den Voraussetzungen zur Herrschaft der Philosophen die Rede ist; in diesem Teil wird auf die Frage der *Möglichkeit* der Herrschaft der Philosophen eingegangen, sowohl auf der Ebene der Physis als auf jener der unphilosophischen »Vielen«. Im Teil 6.4 ist näher davon die Rede, weshalb eigentlich die Herrschaft der Philosophen den Poleis die κακῶν παῦλα (das »Ende der Übel«) bringen soll; hier wird nicht nur auf die politische Bedeutung philosophisch bewirkter Eudämonie eingegangen, sondern auch auf die politische Kompetenz, die, da auf dem Wege der Philosophie erworben, bei den Philosophen, und bei ihnen allein, zu finden ist; schließlich ist im Teil 6.4 von jenen Forderungen die Rede, denen die Philosophen werden genügen müssen, wenn auch die unphilosophischen »Vielen« fähig sein sollen, die politische Kompetenz gerade der Philosophen anzuerkennen. Im Teil 6.5 wird auf die Erziehung der Philosophen eingegangen, durch die bewirkt werden soll, daß Menschen auf dem Wege einer Erziehung tatsächlich zu jenen Philosophen werden, von deren Herrschaft man das »Ende der Übel für die Poleis« erhoffen darf.

6.1 *Die Verhältnisse in den bestehenden Poleis: der Kampf um die Herrschaft*

Der Vorschlag der Philosophen-Herrschaft (*unten*, 6.2) ist als Mittel zur Lösung eines politischen Problems zu betrachten. Bevor wir das Mittel besprechen, soll zuerst an das Problem selbst erinnert werden. In Sokrates' Vorschlag, Philosophie und Herrschaft von den gleichen Menschen ausüben zu lassen (473C11 ff.), ist (D4) die Rede von κακά ... ταῖς πόλεσι (Übeln für die Poleis), denen niemals ein Ende gesetzt werden könne, wenn nicht die Philosophen die Herrschaft übernehmen: οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ... ταῖς πόλεσι (473D5-6); vgl. ὅτι οὐ πρότερον κακῶν παύσονται αἱ πόλεις, 487E1-2. An dieser Behauptung ist bemerkenswert, daß die hier gemeinten Übel als in *allen* Poleis ohne Ausnahme vorhanden dargestellt werden.[1] Es liegt wegen der *Allgemeinheit* der hier gemeinten politischen Übel nahe, daß mit der These der Philosophen-Herrschaft die Reihe von Sokrates' »generalisierenden Urteilen im *Staat* über die politische Wirklichkeit« (*oben*, 1.1) fortgesetzt wird, so daß die Philosophen-Herrschaft im Zusammenhang von Sokrates' bisher im *Staat* (*oben*, Kap. 3, 4 und 5) gegebenen Vorschriften zur Einheit der Polis verstanden werden soll.

Der Zusammenhang der Philosophen-Herrschaft mit den bisher schon gegebenen Vorschriften zur Einheit der Polis wird dort erkennbar, wo Sokrates, im Rahmen der dritten »Welle«, das politische Elend darauf zurückführt, daß die Herrscher in den bestehenden Poleis nicht das eine Ziel kennen, an dem alles Handeln—ob nun privat oder öffentlich—zu orientieren sei: ὅτι σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ (519C2-4; »weil sie in ihrem Leben kein festes Ziel besitzen, nach dem sie sich im Privat- wie im Staatsleben bei allen ihren Handlungen richten«, Vr.); hier erinnert die Rede von σκοπός (»Ziel«) und στοχάζεσθαι (»sich richten«) an die Herausstellung der *Einheit der Polis* als Zweck der Vorschriften zur Frauen- und Kindergemeinschaft (462A3-5; *oben*, S. 180 f.). So wie dort die, Einheit bezweckende, Wirkung der Frauen- und Kindergemeinschaft als »zusammenbinden« (συνδεῖν, 462B2, 4) bezeichnet wurde, heißt es jetzt, im Laufe der dritten »Welle«, daß das Gesetz die Bürger benutzen wird ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως (520A4; »für den Zusammenhalt des Staates«, Vr.). Auch im sehr wichtigen Abschnitt 443D5-E1 war die, *Einheit* bewirkende, psychische Wirkung von *Gerechtigkeit* als συνδεῖν beschrieben worden (συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, E1; »all das bindet er zusammen und wird so aus vielem wahrhaft einer«, Vr. ; *oben*, Kap. 2). Offenbar geht es 519C2-4 darum, daß »den« Herrschern in »den« Poleis dadurch die Kompetenz zur Herrschaft fehlt, daß ihnen die Einheit der Polis und der eigenen Psyche nicht das eine Ziel ist, an dem sie ihr privates und öffentliches Handeln orientieren. Kompetent wären

dagegen jene Herrscher, die diesen σκοπός, dieses Ziel der Einheit in allem Handeln vor Augen halten.

Wenn der Zusammenhang der These der Philosophen-Herrschaft mit Sokrates' bisherigen Vorschriften betont wird, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Philosophen-Herrschaft zur in den bisherigen Vorschriften so wichtigen Trennung von Wächtern und Chrematisten. Die »politischen Übel«, die nur im Fall der Herrschaft der Philosophen beendet werden können, sind wohl mit der politischen Problematik zu verbinden, die dadurch entsteht, daß Menschen Herrschaft als Mittel zur (konventionell verstandenen; *oben*, 4.2.2) Eudämonie betrachten: im Rahmen der dritten »Welle« wird im »Schiffsgleichnis« (487E7-489A2) beschrieben, wie die Herrscher, nachdem sie den Demos ausgeschaltet haben (488C4-5), ihre Herrschaft zur eigenen Bereicherung und Lust mißbrauchen (τῆς νεὼς ἄρχειν χρωμένους τοῖς ἐνοῦσι, καὶ πίνοντάς τε καὶ εὐωχουμένους, 488C5-6; »und herrschen nun über das Schiff und seinen Inhalt; trinkend und schmausend ...«, Vr.); an anderer Stelle—aber gleichfalls im Zusammenhang der dritten »Welle«—sagt Sokrates, der hier nicht mehr in einem Gleichnis redet (vgl. 520D1-2; E4), daß die nach Herrschaft Strebenden sich von ihr die Gelegenheit versprechen, »das Gute zu rauben« (ἐντεῦθεν οἰόμενοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν, 521A5-6; »im Glauben, von dort den Besitz rauben zu müssen«, Vr.).

Die Vorstellung, Herrschaft sei der Weg zur Eudämonie (*oben*, Kap. 4), bewirkt, daß die nach Herrschaft Strebenden miteinander um die Herrschaft kämpfen; im Schiffsgleichnis nennt Sokrates diese Menschen στασιάζοντας πρὸς ἀλλήλους περὶ τῆς κυβερνήσεως (488B3-4; »die Schiffer streiten untereinander um die Führung des Steuers«, Vr.); an anderer Stelle sagt er, daß die große Masse der Poleis von Menschen regiert werde, die infolge ihres Strebens nach der Herrschaft miteinander in einen Bürgerkrieg verwickelt sind: ὡς νῦν αἱ πολλαὶ (scl. πόλεις) ὑπὸ σκιαμαχούντων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν οἰκοῦνται (520C7-D1; »wie jetzt die meisten gelenkt werden von Leuten, die Schattenkämpfe gegeneinander ausführen und um die Macht zanken«, Vr.). Daß gerade diese Stasis (C8), dieser innere Krieg um die Herrschaft (470B4 ff.) gemeint sein dürfte, wenn Sokrates von κακὰ ταῖς πόλεσι (»Übeln für die Poleis«) spricht, ist wahrscheinlich, wenn man berücksichtigt, daß dieser Krieg zwar zunächst »nur« einer zwischen den nach Herrschaft Strebenden ist, dann jedoch, da er innerhalb der jeweiligen Polis ausgetragen wird, zum »Untergang« der jeweiligen Polis führt: περιμάχητον γὰρ τὸ ἄρχειν γιγνόμενον, οἰκεῖος ὢν καὶ ἔνδον ὁ τοιοῦτος πόλεμος αὐτούς τε ἀπόλλυσι καὶ τὴν ἄλλην πόλιν (521A6-8; »denn wo die Macht umkämpft ist, da wird der Krieg zum heimischen Inwohner und vernichtet sie selbst und den übrigen Staat«, Vr.). Im Gegensatz zu dieser, allge-

mein vorhandenen, zum Untergang von Polis und Bürgern (521A8) führenden Stasis kommt es Sokrates darauf an, die Gefahr der Entstehung von Stasis in der »guten Polis« möglichst weitgehend zu reduzieren (vgl. ἀστασιαστότατα ... οἰκεῖσθαι, 520D3-4; »ohne inneren Zwist verwaltet sein«, Vr.).

Die Betroffenheit des Demos durch den Kampf der nach Herrschaft Strebenden dürfte nicht auf spezifische Verfassungsformen beschränkt, sondern ein allgemeines politisches Phänomen sein (vgl. 487E7 ff.; τὰς πόλεις, 488A3); wohl wird der Demos in den verschiedenen Verfassungsformen verschieden behandelt (ἢ πείθοντες ἢ βιαζόμενοι, 488D3; »durch Überredung oder durch Gewalt«, Schl.), jedoch ist anzunehmen, daß die Lage des Demos in den verschiedenen Verfassungsformen *grundsätzlich* die gleiche ist: dem Kampfe derjenigen ausgeliefert, die nach Herrschaft streben. Ohne letztere Annahme wäre die Behauptung der Allgemeinheit der politischen Übel grundlos und folglich das Mittel der Philosophen-Herrschaft unnötig.[2]

6.2 *Herrschaft der wahren Philosophen*

Oben war von jener Änderung der politischen Verhältnisse (vgl. 473B5) die Rede, die Sokrates' Erachtens zur Verwirklichung der bisher seinerseits gemachten Vorschläge erforderlich ist: wahre Philosophie und politische Macht sollen von den gleichen Menschen ausgeübt werden, dahingehend, daß weder philosophiert werden darf von Menschen, die nicht auch an der Herrschaft beteiligt sind, noch Herrschaft ausgeübt von Menschen, die nicht vorher zu wahren Philosophen geworden sind (473C11-D5; 474C1-3); dieses Zusammenfallen von Herrschaft und *wahrer* (473D2; 540D3-4) Philosophie wurde als jene Änderung dargestellt, die erforderlich ist, wenn die vorher von Sokrates im *Staat* gegebenen Vorschriften realisierbar sein sollen; auch wurde dieses Zusammenfallen damit begründet, daß es sonst weder für eine Polis noch auch für ihre Einwohner ein »Ende der Übel« geben wird (ὅτι πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται, οὔτε πόλει οὔτε πολίταις κακῶν παῦλα ἔσται, 501E2-5; »Ehe nicht das Geschlecht der Philosophen Herr des Staates wird, werden nicht Staaten noch Bürger ein Ende des Leidens finden«, Vr.; vgl. 473C11-E2).

An dem Gedanken der Philosophen-Herrschaft fällt auf, 1) daß nicht nur von »Philosophen«, sondern von »*wahren* Philosophen« gesprochen wird (473D2; 540D3-4): Sokrates meint eine *bestimmte* Art von Philosophie und Philosophen; 2) daß die Philosophen *allein*, als die Einzigen, die Herrschaft ausüben sollen (473D2-3); 3) daß die Ausübung der Herrschaft durch die wahren Philosophen von Sokrates als die *entscheidende*

Maßnahme zur Lösung des politischen und privaten Unglücks in *den* (allen) Poleis (vgl. 473B4-9) dargestellt wird.

Die These, daß nicht die Philosophen überhaupt, sondern daß nur in einem bestimmten Sinne verstandene Philosophen herrschen sollen, führt dazu, daß Sokrates bald darstellt, was er genau unter »Philosophen« versteht (τοὺς φιλοσόφους τίνας λέγοντες τολμῶμεν φάναι δεῖν ἄρχειν, 474B5-6; »was wir unter diesen Philosophen verstehen, denen wir die Macht zu übergeben wagen«, Vr.); die 474C anfangende und zunächst bis zum Ende von V, dann jedoch bis VI, 501E fortgesetzte Behandlung der »wahren Philosophen« und des Unterschiedes zwischen Philosophen und φιλόδοξοι (*unten*, 6.3.2-4) hat die Funktion, die These der Philosophen-Herrschaft zu begründen, indem gezeigt wird, weshalb nur denjenigen, die Sokrates' Erachtens *mit Recht* als »Philosophen« bezeichnet werden, die Herrschaft anvertraut werden soll. Die ausführliche Behandlung der Physis des »wahren Philosophen« und die bis zum Anfang der Behandlung der Erziehung (502C9) fortgesetzte Beantwortung von Adeimantos' Einwand zur politischen Unbrauchbarkeit der Philosophen sind vor diesem Hintergrund zu verstehen.

Daß von Sokrates nicht gefordert wird, *auch* den Philosophen, sondern, *ihnen allein* die Herrschaft anzuvertrauen, begründet er damit, daß der Philosoph in einer anderen Polis als jener, in der (nur) Philosophen herrschen, nicht die Möglichkeit hat, gleichzeitig sich selbst und die Polis zu erhalten (vgl. 497A5); da es dem Philosophen außerhalb der »guten Polis« nicht möglich ist, einen relevanten Beitrag zur Erhaltung seiner Polis zu leisten, verzichtet er in einer nicht von Philosophen regierten Polis lieber auf Beteiligung an der Herrschaft und zieht sich ins Private zurück (vgl. 496C5-E2).

Bemerkenswert ist drittens, daß das Zusammenfallen von Herrschaft und wahrer Philosophie von Sokrates nicht nur als die Bedingung der Möglichkeit der bisher im *Staat* entworfenen »guten Polis« (473E1-2) dargestellt wird, sondern auch als jene Maßnahme, die für die schon *bestehenden* Poleis das Ende der Übel bringen würde: an der hier intendierten Universalität der Brauchbarkeit der Philosophen-Herrschaft ist kaum zu zweifeln, wenn man die entsprechenden Formulierungen betrachtet.[3]

6.3 *Zur Möglichkeit der Philosophen-Herrschaft*

Im Teil 6.3 ist von demjenigen die Rede, das selbst jene politische Änderung (Herrschaft der Philosophen) *ermöglichen* soll, die ihrerseits die Einheit und Eudämonie der Polis ermöglichen soll. Bei dieser Darstellung der »Bedingungen der Möglichkeit« der (ihrerseits als die »Bedingung der Möglichkeit« der κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι introduzierten)

Philosophen-Herrschaft wird auf zwei verschiedenen Ebenen argumentiert: auf der Ebene der »Vielen« soll sichergestellt werden, daß auch die Nichtphilosophen, deren Eudämonie ja gleichfalls mit der Herstellung der »guten Polis« bezweckt wird, vom Nutzen der Philosophen-Herrschaft auch für sich selbst überzeugt werden; diese Aufgabe wird dadurch erfüllt, daß bei den unphilosophischen »Vielen« Mißverständnisse über »Philosophen« beseitigt werden und ein angemesseneres Verständnis von »Philosophie« und »Philosophen« hergestellt wird (*unten*, 6.3.1). Neben dieser »rhetorischen« Behandlung der Philosophen, im Hinblick auf die Bereitschaft der »Vielen«, die Philosophen-Herrschaft hinzunehmen, stellt sich die Frage nach der *sachlichen* Möglichkeit von Herrschaft von Philosophen; diese wird nachgewiesen durch die erschöpfende Behandlung der »philosophischen Natur«, in Zusammenhang mit einer Neuinterpretation von »politischer Brauchbarkeit« (*unten*, 6.3.2). Auch nachdem die sachliche, »innere«, »physische« Möglichkeit von Herrschaft von Philosophen nachgewiesen worden ist, stellt sich, wiederum im Hinblick auf die unphilosophischen »Vielen«, die Frage, inwiefern die Philosophen auch im *traditionellen* Sinne, den diese Worte für die »Vielen« haben, »politisch brauchbar« sein können: wenn im Rahmen der Erziehung der Philosophen ständig auch die Notwendigkeit berücksichtigt wird, solche Erfahrungen in der politischen und militärischen Praxis erwerben zu lassen, daß auch die unphilosophischen »Vielen« in der Lage sind, die »politische Brauchbarkeit« (im traditionellen Sinne dieser Worte für die »Vielen«) anzuerkennen, geschieht dies wegen der Bedeutung, die das Einverständnis der »Vielen« für die Ermöglichung der Philosophen-Herrschaft hat (*unten*, 6.3.3). Es geschieht gleichfalls im Hinblick auf die »Vielen«—und auf deren Bedeutung für die Möglichkeit einer Philosophen-Herrschaft—, wenn Sokrates darstellt, in welcher Weise jene vielseitig Begabten, die doch als Philosophen zu Herrschern werden sollten, gerade dadurch »untergehen«—und eine den »Vielen« heilsame Benutzung ihrer Begabung verfehlen—, daß sie sich *vorzeitig* der Politik zuwenden (*unten*, 6.3.4). Abschließend wird zusammenfassend dargestellt, wie Sokrates' Besprechung der »philosophischen Natur« im Rahmen seiner politischen Zielsetzung zu verstehen ist: er weist die *Möglichkeit von Philosophen-Herrschaft* nach, indem er glaubhaft macht, daß die »Vielen«, als bisherige Kritiker der Philosophen, dann mit der Herrschaft gerade der Philosophen einverstanden sein werden, wenn ihnen deutlich geworden ist, was unter »Philosophen« und »politischer Brauchbarkeit« richtig zu verstehen ist: dazu soll ihnen zuerst auf der Ebene der Physis deutlich gemacht werden, welch enger Zusammenhang zwischen *wahrer Philosophie* und *wahrer Herrschaft* besteht (*unten*, 6.3.5).

6.3.1 *Das Einverständnis der »Vielen« mit der Philosophen-Herrschaft als eine Bedingung der Möglichkeit dieser Herrschaft*

Wir sahen (*oben*, 6.1), daß die Philosophen-Herrschaft deshalb für die Poleis und ihre Bürger erwünscht ist, weil hier—und hier allein—eine Möglichkeit besteht, dem überall vorhandenen Übel der Entzweiung der Polis, als Folge des Kampfes um die als Mittel zur Eudämonie verstandene Herrschaft, ein Ende zu setzen. In diesem Falle scheint es nicht unwichtig, daß nicht nur die Philosophen (und künftigen Herrscher) selbst, sondern auch die Nichtphilosophen (und künftigen Untertanen) von dieser beglückenden Wirkung der Herrschaft der Philosophen überzeugt werden. Es ist vor diesem Hintergrund, daß Sokrates, der doch die dritte »Welle« als Voraussetzung zur ersten und zweiten präsentiert hatte (u.a. 471E1-473C10), dazu übergeht, jetzt auch nach der *Möglichkeit der dritten Welle selbst* zu fragen: mit der Frage, ob man denn die »Vielen« wird überzeugen können (498C5 ff.; vgl. 487B1 ff.), wird eine philosophisch zwar vielleicht nicht imponierende, jedoch zur *Verwirklichung der Herrschaft der Philosophen unerläßliche* Frage gestellt. In dem der Beantwortung dieser Frage gewidmeten Abschnitt (498C5-502A7) findet man eine Skizze des Waltens des wahren Philosophen-Herrschers in der wirklich guten Polis (500D4-E4), vom Gedanken her, daß die »Vielen«, wenn sie einen solchen Herrscher erleben würden, schon von der Erwünschtheit einer solchen Herrschaft überzeugt würden (501E2-502A4); diese »Rehabilitierung der Vielen« (499D10 ff.), die ja vorher (494A4) als unphilosophisch zur Seite geschoben worden waren, findet demnach im Rahmen des Versuches statt, die Möglichkeit der Philosophen-Herrschaft nachzuweisen; der Gedanke, daß die »Vielen« sich schon von der Vorzüglichkeit der wahren Philosophen überzeugen lassen und ihre Herrschaft deshalb hinnehmen werden, wird vom Gedanken begleitet, daß die geringe Meinung, die die »Vielen« zur Zeit von den Philosophen haben, auf jene streitsüchtigen Menschen zurückgeht, die die Philosophie usurpierten (500B1-6; 495B8-496A10; vgl. 499A6-9), nachdem die Menschen mit der »philosophischen Natur« (*unten*, 6.3.2), die ihrer Physis nach zu Philosophen hätten werden sollen, vorzeitig zur Politik wechselten. Auch dort noch, wo von der Möglichkeit die Rede ist, daß ein Tyrannensohn die Herrschaft der Philosophen introduzieren würde, behandelt Sokrates das *Einverständnis der Untertanen mit der Herrschaft der Philosophen als eine Voraussetzung zu ihrer Herrschaft* (vgl. πόλιν ἔχων πειθομένην, 502B4-5: »wenn er einen Staat hätte, der ihm gehorcht«, Vr.; οὐ δήπου ἀδύνατον ἐθέλειν ποιεῖν τοὺς πολίτας, 502B8-9: »dann wäre es nicht unmöglich, daß die Bürger ihm gehorchen wollten«, Vr.).

Ob die »Vielen« in der Tat mit der Herrschaft der Philosophen einver-

standen sein werden, hängt für Sokrates weitgehend davon ab, ob die »Vielen« die richtige Vorstellung davon haben, was »Philosophen« in Wirklichkeit sind; 498D6-499A10 und 500B1 ff. wird erkennbar, daß die »Vielen« deshalb bisher nicht viel von den Philosophen hielten, weil sie die falschen Leute für Philosophen halten. Auf dieses Problem war Sokrates schon anläßlich von Adeimantos' Einwand ausführlich eingegangen (487B1-498C8). Berücksichtigt man, daß, bevor zur Erziehung der Philosophen übergegangen wird (502C9 ff.), die Frage der Möglichkeit der Philosophen-Herrschaft im Hinblick auf das Einverständnis der »Vielen« mit dieser Herrschaft besprochen wird, so wird erkennbar, daß schon Adeimantos' Einwand zur politischen Unbrauchbarkeit sogar der besten der Philosophen und Sokrates' Erwiderung dieses Einwandes sich gleichfalls auf die Frage der Möglichkeit der Philosophen-Herrschaft, im Sinne der Anerkennung ihrer Herrschaft durch die »Vielen«, beziehen. Wenn Sokrates im Schiffsgleichnis (487E6 ff.) ausführlich das πάθος τῶν ἐπιεικεστάτων (scl. φιλοσόφων, 488A2-3: »das Ungemach, das gerade die Besten in ihrem Verhältnis zum Staat erleiden«, Vr.; vgl. 487D3) beschreibt, soll dies den Grund der angeblichen politischen Unbrauchbarkeit auch noch der besten der Philosophen zeigen, weil die »Vielen« nur dann ihren Vorwurf der politischen Unbrauchbarkeit der Philosophen zurücknehmen werden, wenn erkennbar wird, daß diese angebliche politische Unbrauchbarkeit nur das Zeichen dessen ist, daß die Poleis von den (wahren) Philosophen bisher den falschen Gebrauch machten (489B3 ff.).

Um die Frage der *politischen* Möglichkeit der Herrschaft der Philosophen geht es gleichfalls, wenn 489D10 ff. erläutert wird, weshalb die große Masse der »Philosophen«—die Sokrates' Erachtens in Wahrheit keine sind—der Philosophie einen noch schlechteren Ruf als »bloß« den der politischen Unbrauchbarkeit besorgen (489D1-5; vgl. 487C6-D5); auch hier gilt es, den »Vielen« gegenüber, die ja mit dieser Herrschaft einverstanden sein sollen, zu begründen, daß die Herrschaft den wahren Philosophen überlassen werden soll: den »Vielen« soll deutlich werden, daß jene »Philosophen«, die sie für noch schlimmer als »bloß« politisch unbrauchbar halten, überhaupt keine Philosophen und deshalb nicht gemeint sind, wenn Sokrates von Philosophen-Herrschaft spricht. Sofern die »Vielen« bei »Philosophen« überwiegend an die falschen Leute denken, soll dieses Mißverständnis ausgeräumt werden, damit sie mit der Herrschaft der Philosophen werden einverstanden sein können; sofern sie, zufällig, manchmal auch an die richtigen Leute denken, die ihrer Meinung nach jedoch politisch unbrauchbar seien, soll geklärt werden, daß diese Unbrauchbarkeit nur eine scheinbare ist, die durch das Verhalten der Poleis selbst verschuldet ist.

Wenn man berücksichtigt, daß Sokrates' Behandlung des Unterschiedes zwischen wahren und scheinbaren Philosophen, anläßlich von Adeimantos' Einwand, die Funktion hat, das Einverständnis der »Vielen« mit der Herrschaft der Philosophen zu erzielen, um auch auf diesem Weg die Möglichkeit der Herrschaft der Philosophen nachzuweisen, so wird es wahrscheinlich, daß Sokrates' 474B3, gleich nach der Formulierung seiner These (473C11 ff.) anfangende Erläuterung dessen, was unter »wahren Philosophen« zu verstehen ist—indem bis zum Ende von V der Unterschied zwischen φιλόσοφοι und φιλόδοξοι besprochen wird—, gleichfalls vor diesem »apologetischen« Hintergrund, »*im Hinblick auf die Vielen*«, zu verstehen ist.

Zusammenfassend: die 474B3, unmittelbar nach der Formulierung des Gedankens der Philosophen-Herrscher, beginnende und bis zum Anfang der Behandlung ihrer Erziehung (502C9 ff.) fortgesetzte Besprechung dessen, was unter »wahren Philosophen« und »philosophischer Natur« zu verstehen ist, findet im Rahmen der Aufgabe statt, die *Möglichkeit* der Philosophen-Herrschaft nachzuweisen, indem gezeigt wird, wie die »Vielen« von dem Nutzen dieser Herrschaft zu überzeugen sind. Damit wird erkennbar, daß die zweite Besprechung im *Staat* jener Menschen, die gleichzeitig militärisch-politisch tätig und Philosophen sein sollen (die erste Besprechung findet man II, 373E9-376C7; *oben*, Kap. 3), analog zur ersten Behandlung der Position der Wächter in der Polis geschieht: wie dort anläßlich der Wächter, werden hier anläßlich der Philosophen-Herrscher sukzessive die Fragen von Physis und Möglichkeit, Erziehung und Auswahl besprochen.

6.3.2 *Die Frage der »wahren Philosophen« und der »philosophischen Natur« (474B3-487A8); der politische Hintergrund dieser Frage*

Es scheint uns mit der Behauptung, daß 474B3-502C8 im Hinblick auf die Möglichkeit der Philosophen-Herrschaft argumentiert wird, übereinzustimmen, daß Sokrates gleich nach der Formulierung seiner These (473C11 ff.) die Frage stellt, an welche Art von Philosophen er denn denke, wenn er es wage, gerade ihre Herrschaft zu fordern: τοὺς φιλοσόφους τίνας λέγοντες τολμῶμεν φάναι δεῖν ἄρχειν (474B5-6; »was wir unter diesen Philosophen verstehen, denen wir die Macht zu übergeben wagen«, Vr.). Nachdem bis zum Ende von V der Versuch unternommen worden ist, zu klären, wer mit Recht als »Philosoph« zu bezeichnen ist, kommt Sokrates am Anfang von VI wieder auf die *politische* Frage zurück, die seine Behandlung der Philosophen veranlaßte: ποτέρους (u.z. Philosophen oder Nichtphilosophen, vgl. 484B3, 5) δὴ δεῖ πόλεως

ἡγεμόνας εἶναι (484B6-7; »welche sollen dann die Führer des Staates sein?«, Vr.). Es geschieht demnach nicht aus a-politischem, »bloß« philosophischem Interesse, wenn Sokrates 474B-480A den ersten Versuch unternimmt, darzustellen, was unter einem »Philosophen« richtig zu verstehen sei.

Am Anfang von VI wird die Antwort auf die Frage, ob Philosophen oder aber Nichtphilosophen die Polis lenken sollen (484B6-7), zunächst davon abhängig gemacht, welche von beiden Gruppen in der Lage ist, Einrichtungen und Gesetze der Polis zu hüten: Ὁπότεροι ἂν ... δυνατοὶ φαίνωνται φυλάξαι νόμους τε καὶ ἐπιτηδεύματα πόλεων, τούτους καθιστάναι φύλακας, 484B9-C1; »Wer von ihnen fähig erscheint, die Gesetze und Sitten des Staates zu behüten, den soll man als Hüter bestimmen«, Vr.); nachdem glaubhaft geworden ist, daß die Philosophen die besseren Hüter von Gesetzen und Einrichtungen sein werden, wird die Frage ihrer praktischen Erfahrung besprochen und der Möglichkeit, daß sie als Philosophen auch Männer der politischen Praxis sind (484D5-485A3). Zur Beantwortung dieser Frage soll die »philosophische Natur« weiter untersucht werden (485A4-5), wiederum zum Nachweis der These, daß gerade und allein die Philosophen die Polis regieren sollen: ὅτι τε οὐκ ἄλλους πόλεων ἡγεμόνας δεῖ εἶναι ἢ τούτους (485A7-8; »daß ... nur sie, keine andern, Staatsführer sein müssen«, Vr.). Die folgende Darstellung der »philosophischen Natur« (485A10-487A6) führt wieder zum Thema der Herrschaft zurück: wenn Philosophen Menschen sind mit einer Natur wie der bisher dargestellten und wenn sie, zusätzlich, richtig erzogen worden und im richtigen Alter sind, so wird man doch wohl keinen anderen Menschen die (Herrschaft in der) Polis anvertrauen als gerade den Philosophen: τελειωθεῖσι τοῖς τοιούτοις παιδείᾳ τε καὶ ἡλικίᾳ ἆρα οὐ μόνοις ἂν τὴν πόλιν ἐπιτρέποις; (487A7-8; »Solchen Menschen allein, vollendet in Bildung und gereift im Alter, müßtest du doch den Staat anvertrauen, nicht?«, Vr.). Diese rhetorische Frage des Sokrates führt dann zu Adeimantos' Einwand zur politischen Unbrauchbarkeit auch noch der besten der Philosophen (487B1 ff.; *unten*, 6.3.3).

Aus obenstehender Skizze folgt, daß die Behandlung dessen, was unter »(wahren) Philosophen« zu verstehen ist (474B-487A), die Funktion hat, Sokrates' Gedanken zu erläutern, daß es keine κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι (473D5-6), kein »Ende der Übel für die Poleis« geben wird, wenn nicht die gleichen Menschen Herrschaft ausüben und philosophieren. Die Erläuterung dessen, was »(wahre) Philosophen« sind und was die »philosophische Natur«, findet mithin nicht in einem politischen Vakuum statt, sondern will nur die These der Philosophen-Herrschaft begründen. Deshalb soll bei der Lektüre von 474B3 ff. im Auge behalten werden, inwiefern die Beschreibung des »(wahren) Philosophen« möglicherweise zur

Beantwortung der Frage beiträgt, welchen Menschen die Herrschaft anvertraut werden soll.

Sokrates' Behandlung der »philosophischen Natur« (474B3-487A8) fällt in zwei Teile auseinander: im ersten Teil (474B3-480A13) bespricht er die zentralen Kennzeichen des »wahren Philosophen«; im zweiten Teil (485A4-487A8) ist zusätzlich von jenen Kennzeichen die Rede, die entweder die Voraussetzung zu den oder aber die Folge der zentralen Kennzeichen sind. Die abschließende Aufzählung der Kennzeichen der »philosophischen Natur« (487A4-5) führt dann dazu, daß die Frage der Herrschaft gestellt wird: τοῖς τοιούτοις ... ἆρα οὐ μόνοις ἂν τὴν πόλιν ἐπιτρέποις; (487A7-8; »Solchen Menschen allein ... müßtest du doch den Staat anvertrauen, oder nicht?«, Vr.)

In der Tat ist bei der ersten Behandlung des »wahren Philosophen« (bis zum Ende von V) nicht leicht einzusehen, was gerade die *politische* Relevanz der zum »wahren Philosophen« erforderlichen Eigenschaften sein soll, geschweige denn, daß aus diesen Eigenschaften schon gefolgert werden könnte, daß man solchen Philosophen—und ihnen allein—die Herrschaft überlassen sollte. Deutlich wird nur, daß der »wahre Philosoph« ein schon in der frühen Jugend spontan sich zeigendes Streben nach Erkenntnis des Ganzen des Seienden hat (vgl. 475B11-C8). Da der Abschnitt 474B-480A zum größten Teil der Behandlung des Unterschiedes zwischen φιλόσοφοι und φιλόδοξοι gewidmet ist (vgl. 480A6-13), könnte die Relevanz von zwei anderen Kennzeichen des »wahren Philosophen« übersehen werden: von Anfang der Behandlung dieser Frage an wird nicht nur die »universalistische« Neigung des »wahren Philosophen« erwähnt, das *Ganze* des Seienden erkennen zu wollen (σοφίας ... ἐπιθυμητήν ... πάσης, 475B8-9; vgl. B11-C2; τοῦ ὅλου καὶ παντός ... θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου, 486A5; vgl. A8-9; 474C8-475B7), sondern auch der *spontane*, »physische«, nicht durch Erziehung bewirkte oder zu bewirkende Charakter dieser Begierde nach Erkenntnis des Seienden.[4]

Daß es bei der Begierde nach Erkenntnis des Ganzen des Seienden nicht um ein Ergebnis der Erziehung, sondern um ihre *Voraussetzung* geht, bedeutet, daß nur dort sinnvollerweise zur wahren Philosophie erzogen werden kann, wo diese Begierde spontan vorhanden ist. Dem entspricht es, daß Sokrates schon im ersten Teil der Behandlung der »wahren Philosophen« (474B3-480A13) hervorhebt, daß bestimmte Eigenschaften »von der Natur her« vorhanden sein sollen, wenn von der »philosophischen Natur« eines Menschen sinnvollerweise soll gesprochen werden können.[5] Die Nichtphilosophen unterscheiden sich dadurch von den Philosophen, daß sie weder spontan nach Erkenntnis des Seienden streben, noch aber folgen können, wenn sie von Anderen zu dieser Erkenntnis hingeführt werden sollen. Damit hat man hier eine bemer-

kenswerte Vorwegnahme des Höhlengleichnisses (*unten*, 6.5.3): bei weitem nicht alle Menschen—im Gegenteil: nur die kleine Gruppe von Menschen mit der »philosophischen Natur«—werden aus der Höhle befreit werden können.

Es stellt sich von neuem die Frage nach der *politischen* Relevanz dessen, daß Menschen mit einer »philosophischen Natur«, genauer: daß die »wahren Philosophen« (also: Menschen, nicht nur mit der »philosophischen Natur«, sondern auch entsprechend erzogen: τελειωθεῖσι τοῖς τοιούτοις παιδείᾳ, 487A7; »Solchen Menschen, ... vollendet in Bildung«, Vr.) *spontan*, von früher Jugend an nach Erkenntnis des *Ganzen* des Seienden streben. Der Versuch, diese Frage zu beantworten, wird *unten* (6.5.2; vgl. 6.3.4) unternommen. Vorwegnehmend ist hier darauf hinzuweisen, daß das Seiende—im Gegensatz zum Werdenden—, dessen Erkenntnis von den Philosophen—im Gegensatz zu den schau- und hörlustigen Philodoksoi—angestrebt wird, von Sokrates besonders im Hinblick auf die Werte[6] besprochen wird. Da bei der Behandlung des Unterschiedes zwischen Philosophen und Nichtphilosophen an den Philosophen die Fähigkeit hervorgehoben wird, von der Schau der vielen, immer gleichzeitig schönen und häßlichen Dinge, zur Erkenntnis des »Schönen selbst« fortzuschreiten (vgl. 476B4-C7), liegt es nahe, daß, wenn der Philosoph mehr als welche anderen auch immer zur Herrschaft qualifiziert sein soll, diese Qualifizierung gerade mit seiner Fähigkeit zu tun hat, das »Schöne selbst« zu erkennen. Von dieser besonderen Qualifizierung des Philosophen ist dann die Rede, wenn bei der Behandlung der »philosophischen Natur« nahegelegt wird, daß gerade der »wahre Philosoph«, wie bis zum Ende von V beschrieben, der geeignete Hüter von Gesetzen und Institutionen sein wird: daß die Philosophen jedes Seiende erkannt haben (484D5-6), wird hier in einem Atem damit genannt, daß sie im Hinblick auf die Gesetzgebung **καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν** (484D2; »über das Schöne, Gute und Gerechte«, Vr.) kompetent sind.

Obwohl nach der Möglichkeit gefragt wird, ob solche wahren Philosophen, wie bisher beschrieben (spontanes Streben nach Erkenntnis des Ganzen des Seienden, besonders im Hinblick auf die Werte), in der Tat auch fähig sind, den Nichtphilosophen in praktischer Erfahrung nicht nachzustehen,[7] wird diese Frage nicht dadurch beantwortet, daß zuerst danach gefragt würde, welche Qualitäten der Herrscher als Herrscher, als Mann der Praxis und des Krieges, haben soll: vielmehr findet man eine Darstellung jener Eigenschaften, wie sie teilweise von der Grundeigenschaft der »philosophischen Natur« vorausgesetzt werden, teilweise aus dieser folgen (485A10-487A7). Aus der Vorzüglichkeit einer Physis, die im Besitze solcher Eigenschaften ist, wird dann rhetorisch gefolgert, daß das Geschäft der Herrschaft keinen anderen Menschen überlassen

werden sollte (487A7-8). Statt des Nachweises, daß die bisher beschriebene »philosophische Natur« auch *politischen* Aufgaben gewachsen ist, wird eine Analyse dieser »philosophischen Natur« selbst geboten.

Ausgangspunkt ist jene Eigenschaft, die schon 474C-480A den Begriff des »wahren Philosophen« prägte: er ist liebend bezogen auf jene μαθήματα / »Lerninhalte«, die ihn über das immer Seiende aufklären (485A10-B3), und strebt nach *jeder* Erkenntnis, die ihm diesbezüglich zugänglich ist (485B5-8). Aus dieser Grundeigenschaft werden weitere Eigenschaften der »philosophischen Natur« abgeleitet (vgl. 485B8-C1; D6 ff.; 486A1-2; B6 ff.; C3 ff.); am Ende dieser Analyse werden die verschiedenen Eigenschaften der »philosophischen Natur« aufgezählt: μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὔχαρις, φίλος τε καὶ συγγενὴς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης (487A4-5; »wenn er nicht von Natur aus ein gutes Gedächtnis hat, leicht lernt, hohen Sinnes ist, anmutsvoll, ein heißer Freund der Wahrheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit«, Vr.). Hier hat man nebeneinander die philosophisch entscheidende Eigenschaft (φίλος τε καὶ συγγενὴς ἀληθείας; »ein heißer Freund der Wahrheit«) und Eigenschaften, die gewissermaßen die Voraussetzung zur φιλαλήθεια/»Wahrheitsliebe« bilden (μνήμων, εὐμαθής; »gutes Gedächtnis«) oder aber aus dieser folgen dürften: εὔχαρις (»anmutsvoll«; vgl. 486B6-12), φίλος δικαιοσύνης (»ein Freund der Gerechtigkeit«; vgl. 486B11-12), ἀνδρείας (»ein Freund der Tapferkeit«; vgl. 486A8-B5), σωφροσύνης (»ein Freund der Besonnenheit«, vgl. 485D6-E6).

Es ist deutlich, daß diese Darstellung der »philosophischen Natur«, wie sie aus der Grundeigenschaft der liebenden, nach Erkenntnis strebenden Bezogenheit auf alles Seiende folgt, zur Folgerung führen soll, daß bei demjenigen, der ein »wahrer Philosoph« ist, alle Aspekte der Arete vorhanden sind. Dagegen wäre einzuwenden, daß all diese vorzüglichen Eigenschaften des »wahren Philosophen« für die Frage, ob die Herrschaft den Philosophen anvertraut werden soll, solange nicht relevant sind, als nicht nachgewiesen worden ist, daß zur Herrschaft gerade jene Eigenschaften erforderlich sind, die 1) beim Philosophen, und 2) ausschließlich beim Philosophen angetroffen werden.[8]

Es ist festzuhalten, daß die Behandlung der »philosophischen Natur« von Anfang bis Ende der Entscheidung der Frage gilt, ob die Herrschaft in der Tat den wahren Philosophen—und ihnen allein—anvertraut werden soll (487A7-8; vgl. 484B6-7); der Abschnitt 474B-487A ist eine Vorwegnahme der Kritik an der, den »Vielen« unsinnig scheinenden (vgl. 487B ff.) These, daß ohne die Herrschaft der »wahren Philosophen« die κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι (473D5-6; »Ende des Unglücks für die Staaten«) unmöglich ist. Diese Kritik ist deshalb wichtig, weil man hier auf der Ebene der politischen, rhetorischen Praxis mit einer Bedingung der

Möglichkeit der Philosophen-Herrschaft zu tun hat: ohne das Einverständnis der »Vielen« keine Realisierbarkeit. Die Untersuchung der »philosophischen Natur« hat demnach eine philosophische und eine rhetorische Funktion: philosophisch soll gezeigt werden, daß gerade der Mensch mit der »philosophischen Natur« zur Herrschaft geeignet ist, daß demnach die Verbindung von Philosophie und Herrschaft möglich, gar erwünscht ist; rhetorisch soll den »Vielen« gezeigt werden, daß sie, anders als sie bisher meinten, von der Herrschaft der Philosophen nur Gutes zu erwarten haben: wenn die »Vielen« einverstanden sein werden, wird auch auf dieser Ebene die Herrschaft der Philosophen möglich.

6.3.3 *Die Frage der politischen Brauchbarkeit*

Anläßlich seiner These, es gebe kein Ende der Übel für die Poleis, wenn Herrschaft und wahre Philosophie nicht von den gleichen Menschen ausgeübt werden, hatte Sokrates—Kritik an dieser These vorwegnehmend—dargestellt, was unter »Philosophen« und »philosophischer Natur« zu verstehen ist. Die Darstellung der »philosophischen Natur« hatte zuletzt zur Aufzählung jener Eigenschaften geführt (487A4-5), auf deren Vorhandensein beim Philosophen man schließen kann, wenn man die »philosophische Natur« versteht als entscheidend geprägt durch spontane Begierde nach Erkenntnis alles Seienden. Wir sahen, daß diese Aufzählung weniger von der Sache her befriedigend war als rhetorisch wirksam sein sollte: es ging darum, vorwegnehmend mögliche Kritik an der These zu widerlegen (*oben*, 6.3.2). Es ist im Hinblick auf diese These, wenn Adeimantos, der hier wohl die Meinung der »Vielen« wiedergibt (vgl. 489B3), einen Einwand zur politischen Brauchbarkeit der Philosophen erhebt: im Gegensatz zu Sokrates' schön klingenden Worten weist er auf die nachweisbare (487C6 f.) politische Unbrauchbarkeit sogar der besten der Philosophen hin. Adeimantos unterscheidet im Einwand zwei Gruppen von Philosophen: bei weitem die Mehrheit (D1-2) von ihnen ist s.E. dermaßen verächtlich, daß sich von ihnen nur Schlechtes sagen läßt (vgl. ἀλλοκότους, ἵνα μὴ παμπονήρους εἴπωμεν, 487D2-3; »wunderliche, um nicht zu sagen, verdorbene Menschen«, Vr.); im Hinblick auf diese Mehrheit ist es ihm wohl selbstverständlich, daß Philosophen dieser Art in keinem Fall die Herrschaft anvertraut werden soll. Von der übrig bleibenden kleinen Gruppe von Philosophen, die von ihm noch einigermaßen respektiert werden (D3), heißt es im Einwand, sie seien gerade infolge der Philosophie politisch unbrauchbar geworden (τοῦτό γε ὑπὸ τοῦ ἐπιτηδεύματος οὗ σὺ ἐπαινεῖς πάσχοντας, ἀχρήστους ταῖς πόλεσι γιγνομένους, 487D4-5; »tragen als Folge dieser von

dir gelobten Lebensart davon, daß sie für den Staat unbrauchbar sind«, Vr.).

Sokrates' These von dem ohne die Herrschaft der Philosophen unmöglichen Ende der Übel für die Poleis und ihre Einwohner wäre sinngemäß als These zu variieren, daß gerade die Philosophen als Herrscher den Poleis brauchbar sind. Adeimantos' Einwand trifft demnach den Kern von Sokrates' These: gegenüber der von Sokrates implizierten besonderen politischen Brauchbarkeit der Philosophen wird auf die Erfahrung der »Vielen« hingewiesen, daß sogar die besten der Philosophen noch politisch unbrauchbar sind. Wie wichtig dieser Einwand für Sokrates ist, läßt sich daraus folgern, daß die Beantwortung dieses Einwandes den Abschnitt 487D6-502C8 beansprucht; jedoch zeigt auch die dann folgende Darstellung der Erziehung der Philosophen (502C9-503A2), daß die Frage des politischen Nutzens der Philosophen als eine wichtige betrachtet wird: nach einer ersten Behandlung dieser Frage auf der Ebene der auch den Nichtphilosophen zugänglichen Erfahrung (487D6-502C8) zeigt Sokrates in einem folgenden Schritt, wie bei einer philosophischen Weise des Sehens »Nutzen für die Polis« (und politische Brauchbarkeit) angemessen zu verstehen wäre, um dann darzustellen, wie die Erziehung der Philosophen strukturiert sein soll, wenn bewirkt werden soll, daß neben der, durch den Aufstieg zur »Idee des Guten«, bewirkten wahren politischen Brauchbarkeit der Philosophen auch jene politische Brauchbarkeit gewährleistet ist, deren Fehlen in Adeimantos' Einwand gemeint war: indem man dafür sorgt, daß die künftigen Philosophen-Herrscher den anderen Herrschern in praktischer Erfahrung im politischen Bereich nicht nachstehen. So betrachtet, ist die philosophische Erziehung, sofern »Weg nach oben« und »Aufenthalt oben«, das Fundament der richtig verstandenen politischen Brauchbarkeit der Philosophen-Herrscher (*unten*, 6.4.2), während der in den verschiedenen Perioden der Erziehung (mit Ausnahme der Periode der Dialektik) immer gleichzeitig geübte »Weg nach unten« die Grundlage ihrer praktischen politischen Erfahrung und Brauchbarkeit bildet (*unten*, 6.5.6.1).

Von einer solchen, philosophischen Betrachtung der Frage des politischen Nutzens scheint Sokrates indes noch weit entfernt, wenn er 487D6 mit der Erwiderung von Adeimantos' Einwand anfängt. Zunächst geht er in einem Gleichnis auf die Lage jener besten der Philosophen ein, die im Einwand als ἄχρηστοι/»unbrauchbar« bezeichnet worden waren (487E7-489D9); dann geht er ausführlich darauf ein, weshalb die Philosophie durch die Mehrheit der sich als »Philosophen« Bezeichnenden einen derart schlechten Ruf erworben hat (489D10-E2; 495B8-496A10). Auf letztere Frage werden wir 6.3.4 eingehen; auf Sokrates' Besprechung der politischen Unbrauchbarkeit noch der besten der Philosophen gehen wir in diesem Abschnitt ein.

Adeimantos selbst läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß sein Einwand auf Sokrates' These der Philosophen-Herrschaft zu beziehen ist: wenn Sokrates ihm zunächst die Richtigkeit des Einwandes bestätigt (487D10), fragt ihn Adeimantos: Πῶς οὖν ... εὖ ἔχει λέγειν ὅτι οὐ πρότερον κακῶν παύσονται αἱ πόλεις, πρὶν ἂν ἐν αὐταῖς οἱ φιλόσοφοι ἄρξωσι, οὓς ἀχρήστους ὁμολογοῦμεν αὐταῖς εἶναι; (487E1-3; »Wie fügt sich das zusammen, zu behaupten, nicht eher werde das Unheil von den Staaten weichen, ehe nicht in ihnen die Philosophen herrschen, und andererseits ihre Unbrauchbarkeit dafür zuzugeben?«, Vr.)

Betrachtet man näher, was diese den besten der Philosophen vorgeworfene »politische Unbrauchbarkeit« bedeuten soll, so findet man, daß die selbst am Kampf um die Herrschaft Beteiligten (vgl. 489A1-2; C5) den Philosophen vorwerfen, daß sie sich außerhalb der Politik halten, sich am Kampf um die Herrschaft nicht beteiligen (vgl. 489B3 ff.). Ihre »Unbrauchbarkeit« ist demnach nicht die Folge dessen, daß sie sich bei einem Versuch von seiten der anderen, sie politisch zu gebrauchen, unbrauchbar zeigen, sondern vielmehr dessen, daß sie, die von den anderen nicht gebraucht werden, auch von sich aus keine Neigung verspüren, sich politisch brauchbar zu zeigen, indem auch sie sich um die Herrschaft in ihrer Polis bemühen. Der Vorwurf ihrer politischen Unbrauchbarkeit ist demnach ein Fehlschluß: daraus, daß Philosophen sich nicht um die Herrschaft in ihrer Polis bemühen, schließen die Nichtphilosophen, den Philosophen fehle die Fähigkeit, die Herrschaft auszuüben (vgl. 489B6 f.; C5-E2).

Weshalb die Philosophen sich von der Politik fernhalten, wird 496C ein erstes Mal angedeutet: das Glück des Philosophierens (ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα, 496C6; »von der Süße und dem Glück dieses Besitzes gekostet ... hat«, Vr.) und die Unmöglichkeit, durch politische Tätigkeit Gutes zu wirken (C6-D5), bringen den Philosophen dazu, konsequent ein Leben nur als Privatmann zu führen (D6-E2). Von Gleichem wird anläßlich des Höhlengleichnisses die Rede sein: wenn die Eudämonie des aus der Höhle Befreiten dargestellt wird, wird deutlich, daß dieser nach der Glückserfahrung der Schau des Seienden ein Leben als (philosophierender) Privatbürger bei weitem der Herrschaft vorziehen wird (516C8 ff.; *unten*, 6.4.1.1).

Daß Sokrates bei der Erwiderung von Adeimantos' Einwand mit *mehr als einem Begriff von Brauchbarkeit* arbeitet, geht daraus hervor, daß er einerseits den Vorwurf der politischen Unbrauchbarkeit übernimmt (vgl. 487D6-10), andererseits jedoch gerade die Philosophen als die einzigen wirklich politisch Brauchbaren darstellt (488D4-489A2; C4-7). Insofern Sokrates den Vorwurf der Unbrauchbarkeit übernimmt, wirft er diese nicht den Philosophen selbst vor, sondern den Poleis, die von den—

offenbar doch irgendwie brauchbaren—Philosophen den falschen Gebrauch machen (489B3-C3); Sokrates' Kritik führt 519D2 ff. dazu, daß bei der Behandlung der Erziehung der Philosophen auf die politische Notwendigkeit hingewiesen wird, die zur Schau der »Idee des Guten« geführten Philosophen nachträglich dazu zu *zwingen*, wieder in die Poleis »hinunterzugehen« (*unten*, 6.5.3.3; vgl. 6.5.6.1). Daneben betont er von Anfang an die potentielle Brauchbarkeit der Philosophen—und allein der Philosophen—für die Poleis: im »Schiffsgleichnis« (487E7 ff.) erscheint der abseits des Kampfes um die Herrschaft stehende Philosoph als der *wahre* Steuermann (488D4-5; 489C5-7), als der einzige, der die Herrschaft *als Techne* ausüben kann. Dieses Gleichnis läßt keinen Zweifel daran, *daß* es eine Techne der Herrschaft gibt und daß der Philosoph (und er allein) diese Techne hat, weshalb er, auch wenn er—wie überall der Fall ist—die Herrschaft nicht ausübt, dennoch τῷ ὄντι νεὼς ἀρχικός (»in Wahrheit ein Führer des Schiffes«, Vr.) ist (488D8; vgl. D4-5; E3-4). Das Problem bestünde demnach darin, daß derjenige, der potentiell der politisch Brauchbare par excellence ist, faktisch als der politisch Unbrauchbare par excellence erscheint, eben weil die Poleis ihn nicht als den wirklich Brauchbaren erkannt haben.

Natürlich stellt sich die Frage, worauf eine solche wahre—und allein relevante—Brauchbarkeit von faktisch politisch nicht gebrauchten Philosophen beruhen soll. Die Antwort auf diese Frage ist von Sokrates' Darstellung der philosophischen Erziehung her zu geben, wobei auch die Frage der politischen Kompetenz gerade der Philosophen ausführlicher besprochen werden soll (*unten*, 6.5.2; 6.5.3.4); vorwegnehmend wäre zu sagen, daß Sokrates bei der Darstellung der philosophischen Erziehung den Begriff der Brauchbarkeit neu durchdenkt, was konkret bedeutet, daß »Brauchbarkeit« nunmehr von ihm verstanden wird im Hinblick auf die Erkenntnis des Seienden: dadurch, daß die Fähigkeit des Denkens (φρονῆσαι) im Laufe der philosophischen Erziehung auf das Seiende gerichtet werde, werde diese Fähigkeit χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον (518E4; »brauchbar und nützlich«), während sie solange ἄχρηστον ... καὶ βλαβερόν (519A1; »unbrauchbar und schädlich«) bleibe, als sie auf Werdendes gerichtet sei. Mit dieser Behauptung wird die Frage der politischen Brauchbarkeit wieder aufgenommen: Menschen werden erst dort in Wahrheit brauchbar, wo ihre bisherige, vermeintliche Brauchbarkeit verlassen wird; die wahre, von der Erkenntnis des Seienden her kommende Brauchbarkeit ermöglicht es erst, daß sie—wenn die Poleis gewillt sind, von den Philosophen Gebrauch zu machen—auch politisch wirklich brauchbar werden. Andererseits bedeutet Sokrates' neues Verständnis von »Brauchbarkeit«, daß all die a-philosophischen Politiker, die den »Vielen« als politisch brauchbar gelten, in Wirklichkeit ihren Poleis

unbrauchbar sind. Wie politische Brauchbarkeit auf diese von der Philosophie her neu verstandene Brauchbarkeit zurückgeht, wird 520C deutlich: von den aus der Höhle Befreiten und später in sie Zurückgehenden heißt es, sie werden, wenn ihnen nach der Rückkehr in die Höhle nur Zeit zur Anpassung gegeben wird, gerade weil sie im Bezug auf das Schöne, Gerechte und Gute die Wahrheit erkannt haben, »unten« (in der Höhle) viel besser sehen, als jene, die dort geblieben waren (μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ, 520C3-4; *unten*, 6.5.3.4).

Obwohl die politische Brauchbarkeit demnach mit der zur Schau der »Idee des Guten« führenden Erziehung gegeben und demnach auch bei den wahren Philosophen außerhalb der »guten Polis«, den von Adeimantos gemeinten ἐπιεικέστατοι / »tüchtigsten« (487D3; 489B4; D4) vorhanden ist, meint Sokrates dennoch, daß solche Philosophen solange nicht fähig sind, eine Polis kompetent zu verwalten (vgl. ἱκανῶς ἄν ποτε πόλιν ἐπιτροπεῦσαι, 519C1), als ihnen die Möglichkeit geboten wird, uneingeschränkt der Philosophie nachzugehen (vgl. 519C1-7). Hier kommt es darauf an, daß die Polis den philosophisch Erzogenen nicht die Gelegenheit bieten darf, uneingeschränkt »oben«, bei der Erkenntnis des Seienden zu bleiben; hier wird deutlich, weshalb Sokrates anläßlich von Adeimantos' Einwand davon sprach, daß die Poleis selbst die Ursache der angeblichen Unbrauchbarkeit der Philosophen sind (489B4 ff.): die Poleis werden den Philosophen nicht genehmigen dürfen, dauerhaft der Politik fernzubleiben, werden sie vielmehr dazu zwingen müssen, von dem Seienden zum Werdenden zurückzukehren.

Da »brauchbar« (bzw. »unbrauchbar«) hier von Sokrates in zweierlei Bedeutung benutzt wird, sprechen wir im Kapitel 6 weiterhin von »Brauchbarkeit-1« (bzw. »Unbrauchbarkeit-1«) und »Brauchbarkeit-2« (bzw. »Unbrauchbarkeit-2«); »Brauchbarkeit-1« meint (unphilosophisch verstandene) Erfahrung, Gewandtheit, Vertrautheit mit der politischen Praxis; dagegen meint »Brauchbarkeit-2« die auf Erkenntnis der »Idee des Guten« zurückgehende politische Kompetenz, die beim wahren Philosophen unabhängig davon vorhanden ist, ob er Erfahrung mit der politischen Praxis hat oder nicht.

Oben sahen wir, daß der den Philosophen gemachte Vorwurf der Unbrauchbarkeit-1 zunächst darauf zurückgeht, daß die Philosophen der Politik fernbleiben. Es gibt jedoch im Zusammenhang des Höhlengleichnisses eine Stelle, die einigermaßen verständlich macht, daß das apolitische Verhalten der Philosophen manchen als Unbrauchbarkeit-1 erscheinen muß: Sokrates stellt dar, wie der aus der Höhle Befreite, der doch durch die Schau der »Idee des Guten« brauchbar-2 geworden ist, dennoch den Eindruck von Unbeholfenheit und Lächerlichkeit, kurz: von Unbrauchbarkeit-1 machen muß, wenn er *bald* nach der Rückkehr

in die Höhle dazu gezwungen wird, sich mit den in der Höhle Zurückgebliebenen zu messen: εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα διαμιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἆρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι; (516E8-517A2; »Und wenn er dort wieder im Unterscheiden der Schatten mit jenen immer Gefesselten wetteifern müßte, zur Zeit, da seine Augen noch geblendet sind und sich noch nicht umgestellt haben—und diese Zeit der Gewöhnung wird nicht kurz sein!—, würde er da nicht ausgelacht werden?«, Vr.)

Fragt man sich, wie auch die Brauchbarkeit-1 von denjenigen zu erwerben ist, die auf dem Wege der philosophischen Erziehung schon die Brauchbarkeit-2 erworben haben, so ist zu bemerken, daß im Höhlengleichnis zwar von einem forcierten, jähen, kurze Zeit dauernden Weg nach »oben«, vom Werdenden zum Seienden, dagegen jedoch nicht nur von einem lange Zeit dauernden, nur allmählich weiterführenden Aufenthalt »oben«, bei dem Seienden, sondern besonders auch von einem lange Zeit dauernden Weg nach »unten«, in die Höhle und die Wirklichkeit der Polis, gesprochen wird. Mehrfach wird hier auf die praktische Bedeutung einer längeren Zeit der Gewöhnung an die Verhältnisse »unten« für den von »oben« Kommenden hingewiesen.[9] Offenbar erfordert die Anwendung der im Bereich des Seienden erworbenen Brauchbarkeit-2 auf den Bereich des Werdenden von dem Rückkehrenden eine begriffliche Arbeit, die nicht in kurzer Zeit geleistet werden kann. In jenen Fällen, in denen diese Zeit zur Gewöhnung nicht zur Verfügung steht, entsteht bei den in der Höhle Zurückgebliebenen der Eindruck, der Rückkehrende sei unbeholfen, sei politisch unbrauchbar-1.

Daß Sokrates davon spricht, daß die zur Schau der »Idee des Guten« Geführten nachträglich dazu gezwungen werden sollen, in die Höhle hinunterzugehen (519C8 ff.; vgl. 517D7), bedeutet, daß auch die Philosophen, gerade damit sie Philosophen-*Herrscher* sein können, nach »unten« gezwungen, in jene Lagen gebracht werden sollen, in denen sie unbrauchbar-1 scheinen werden, es sei denn, daß ihnen genug Zeit zur Gewöhnung an das Werdende gelassen wird. In der Tat ist die Verwirrung und Unbrauchbarkeit-1 des vom Seienden Kommenden zunächst bedingt durch die Beschaffenheit der Welt, durch ihre Differenzierung in »Bereiche« des Seienden und Werdenden; ob jedoch aus dieser zunächst unvermeidlichen Verwirrung des vom Seienden Kommenden, des Brauchbaren-2, faktisch von den »Vielen« auf seine Brauchbarkeit-1 oder aber seine Unbrauchbarkeit-1 geschlossen wird, hängt davon ab, ob man den Philosophen, nachdem sie »oben« die Brauchbarkeit-2 erwarben, die Gelegenheit dazu geboten hat, über längere Zeit hinweg in dem Bereich des Werdenden Erfahrungen zu sammeln, brauchbar-1 zu werden (518A4 ff.; vgl. 517A2 f.; 519B7-C7).

Demnach ist, wenn Adeimantos' Einwand hinreichend widerlegt werden soll, nicht nur erforderlich, daß die Philosophen durch die Schau der »Idee des Guten« die Brauchbarkeit-2 erwerben, sondern vor allem auch, daß ihre Erziehung ihnen die Gelegenheit dazu bietet, sie gar dazu zwingt, in dem Bereich der politischen Praxis jene Erfahrung zu erwerben, die verhindert, daß sie noch längere Zeit nach ihrer Rückkehr in die Höhle, im Anschluß an die Schau der »Idee des Guten«, jenen Eindruck von Unbeholfenheit wecken, dem auch »jetzt«, außerhalb der »guten Polis«, die besten der Philosophen den Ruf der Unbrauchbarkeit-1 verdanken. Es liegt nahe, daß die Aufgabe der philosophischen Erziehung, die künftigen Philosophen-Herrscher nicht nur, als Philosophen, die Brauchbarkeit-2 erwerben zu lassen, sondern auch, als Herrscher und Männer (und Frauen) der Praxis, die Brauchbarkeit-1, für die Strukturierung dieser Erziehung Folgen haben wird (*unten*, 6.5).

6.3.4 Die »philosophische Natur«; ihre Begabung zur Politik und ihr »Untergang« durch den vorzeitigen Wechsel zur Politik

Die zwei Phasen der Darstellung der »philosophischen Natur« hatten, wie wir *oben* (6.3.2) sahen, die These zu begründen, daß die κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι, das »Ende der Übel für die Staaten« unmöglich ist, wenn die Herrschaft nicht den Philosophen—und ihnen allein—anvertraut wird. Zuletzt sollte die Analyse der Eigenschaften der »philosophischen Natur« zeigen, daß Menschen mit dieser Natur tatsächlich dazu fähig sind, Herrschaft auszuüben. Der Rekurs auf die Physis, um die Frage der Möglichkeit entscheiden zu können, ist ein Verfahren, das hier nicht zum ersten Mal benutzt wird: in II (375A2 ff.; D7-376B7) war die Physis des Wachhundes besprochen worden um glaubhaft zu machen, daß die Wächter gleichzeitig zunächst unvereinbar scheinende, außenpolitisch (militärisch) und innenpolitisch (philosophisch) erforderliche Eigenschaften haben können. Daß Adeimantos VI auf die politische Unbrauchbarkeit-1 der von Sokrates doch als dermaßen begabt dargestellten Philosophen hinweist, bedeutet vor diesem Hintergrund, daß Sokrates' Darstellung der Fähigkeit der Philosophen zur Herrschaft, wenn man nicht auf ihre angebliche Physis, sondern auf ihr wirkliches Verhalten schaut, nicht zu stimmen scheint. Bei Sokrates' Erwiderung wird deutlich, daß man dann, wenn er von Menschen mit einer »philosophischen Natur« spricht, weniger an diejenigen denken soll, die sich selbst als »Philosophen« bezeichnen, als an jene Menschen, die wegen ihrer hervorragenden Begabung zu Philosophen *hätten werden können* und sollen, die jedoch, weil ihnen die Umstände ungünstig waren, vorzeitig—bevor sie sich ausreichend und in der richtigen Folge auf die Philosophie eingelassen hatten—zur Politik wechselten.

Hier geht es um folgende Gedanken: Menschen mit der »philosophischen Natur« sind selten (491B1-2; 495B2); von diesen wenigen wird die Mehrheit, da angezogen von der Politik, die »philosophische Natur« in sich »untergehen« lassen (490E2-495B7) und wird nur eine winzige Minderheit sie zwar nicht »untergehen« lassen, jedoch bei den Nichtphilosophen als (politisch) unbrauchbar-1 gelten (vgl. 496A11-E2; 490E3-4); an die Stelle jener Begabten, die vorzeitig von der Philosophie zur Politik weggelockt wurden, kommen Menschen mit weniger Begabung als zur Philosophie erforderlich ist, Menschen ohne »philosophische Natur«, die besonders vom Prestige der Philosophie angezogen werden (495C2-496A1); diese Menschen sind es dann, die der Philosophie einen noch schlechteren Ruf als bloß den der politischen Unbrauchbarkeit-1 besorgen (496A2-10).

Bemerkenswert ist, daß Sokrates, wenn er hier von Menschen mit der »philosophischen Natur« spricht, nur am Rande[10] an jene Menschen denkt, die außerhalb der »guten Polis« faktisch zu *Philosophen* geworden sind: ihm kommt es auf die Begabten unter den *Herrschern* an, die in ihrer Jugend gerade infolge ihrer Begabung vorzeitig die Philosophie aufgaben, um sich der Politik zuzuwenden (494B5-D3). Adeimantos' Gegenargument gegen die These der Philosophen-Herrschaft, nämlich der Hinweis auf die politische Unbrauchbarkeit-1 noch der besten der Philosophen, soll durch den Gedanken widerlegt werden, daß jene Begabten, die ihrer Physis nach zur Philosophie *und* Herrschaft bestimmt sind, als Opfer ihrer Begabung gerade nicht zu den Philosophen zu werden pflegen, zu denen sie an erster Stelle hätten werden sollen.

Wenn Sokrates 490E2 ff. auf den »Untergang« der »philosophischen Natur« eingeht, nennt er zwei Ursachen: 1) die »philosophische Natur« pflegt Opfer ihrer eigenen Begabung zu werden (491B7-11; 494B1-C3), es sei denn, sie findet die ihr gemäße geistige Nahrung (491C10-492A5; vgl. 495A4-6); 2) die Menschen mit der »philosophischen Natur« werden auch durch ihre äußeren, sozialen Umstände (Reichtum, Familienprestige und dgl.) oft von der Philosophie abgehalten (vgl. 491C1-6; 494C5-7; 495A7-8). Zur Relevanz der richtigen geistigen Nahrung weist Sokrates darauf hin, daß die Empfindlichkeit für die Qualität der Nahrung mit der Qualität der Physis selbst zunimmt (491D1 ff.); das bedeutet, konkreter, daß die richtigen Lerninhalte für die Erhaltung der »philosophischen Natur« unerläßlich sind (492A1-4). Mit diesem Gedanken wird die These verbunden, daß es die kollektiv als Lehrer auftretenden »Vielen« sind, die durch die von ihnen vermittelten Lerninhalte die Jugend »verderben« und die Begabten von der Philosophie abhalten (492A5-B4); die »versammelten Vielen« verhindern durch die Entschiedenheit ihrer Werturteile, daß von dem zur Philosophie begabten Jüngling die Frage

nach dem »Schönen selbst«, dem »Gerechten selbst« und dem »Guten selbst« gestellt wird (492B5-D1; vgl. 493B7-C5). Verglichen mit der nachher (502C9 ff.) im *Staat* beschriebenen philosophischen Erziehung läßt sich sagen, daß der »Erziehung« von seiten der »versammelten Vielen« (vgl. 492B5) die Eigenschaft fehlt, vom Werdenden zum Seienden zu ziehen: die »Fenster zum Seienden« (*unten*, 6.5.2), die gerade auch dort immer gegeben sind, wo Werturteile ausgesprochen werden, werden von den »versammelten Vielen« verdeckt, indem sie jeden Zweifel an der Richtigkeit ihrer Urteile unterdrücken (492B5-E4).

Der »Untergang« der »philosophischen Natur« bedeutet nicht, daß sie *spurlos* verschwindet, sondern, daß sie vorzeitig zur Politik wechselt: wenn 496A11-C5 dargestellt wird, welche Menschen mit der »philosophischen Natur« zu jener winzigen (496A11; C5) Gruppe gehören, die trotz ihrer Begabung nicht »verdorben« wurde, in der die »philosophische Natur« nicht »unterging«, so findet man, daß—vielleicht mit Ausnahme von Sokrates selbst (496C3-5)—die Erhaltung der »philosophischen Natur« auf Umstände zurückgeht, die sie davon abhielten, sich *politisch* zu betätigen;[11] im Fall des Theages (B6-C3) verhinderte seine Körperschwäche, daß er »aus der Philosophie fiel« (vgl. τὸ ἐκπεσεῖν φιλοσοφίας, 496C1-2), was hier bedeutet hätte, daß er zur Politik gewechselt hätte (ἡ δὲ τοῦ σώματος νοσοτροφία ἀπείργουσα αὐτὸν τῶν πολιτικῶν κατέχει, C2-3; »doch die Krankheit seines Leibes hemmt ihn und hält ihn von der Politik fern«, Vr.). Im allgemeinen läßt sich demnach sagen, daß die ihrer Physis nach zur Philosophie Begabten dazu neigen, politisch tätig zu werden, sich am Kampf um die Herrschaft zu beteiligen; hier wird erkennbar, wie die Begabten Opfer ihrer Begabung werden: das meiste von dem, was sie zur Philosophie brauchen, verführt sie zur vorzeitigen politischen Tätigkeit (494B1-C3). Nachdem von ihnen der Schritt zur Politik gemacht worden ist, rächt sich das Fehlen der richtigen geistigen »Nahrung« (494D4-8); es liegt nahe, daß der »Erziehungsprozeß« von seiten der »versammelten Vielen« erst dann auf den seiner Physis nach zur Philosophie Bestimmten zu wirken anfängt, wenn dieser den Schritt zur Politik hin schon gemacht hat: daß der kränkelnde Theages für die Philosophie erhalten blieb (496B6-C3), ist damit zu erklären, daß er, der wegen seiner Körperschwäche von vorneherein im politischen Kampf chancenlos war und diesem deshalb fernblieb (C2-3), folglich der »Erziehung« von seiten der »versammelten Vielen« nicht ausgesetzt wurde.

Sokrates' Darstellung dessen, was die »philosophische Natur« »untergehen« läßt, bezieht sich demnach auf das Verhältnis von Philosophie und Politik. Für den Philosophen-Herrscher ist ohne Zweifel intellektuelle *und* körperliche Begabung erforderlich (*unten*, 6.4.3; 6.5.4.2). Der

Fall des Theages zeigt, daß der »nur« intellektuell Begabte immer noch zur Philosophie geeignet ist; ob ein intellektuell Begabter jedoch auch zur *Politik* geeignet ist, hängt von äußeren Umständen, besonders von seiner Gesundheit und Kraft ab. Für den faktisch in einer Polis lebenden Menschen ist die körperliche Begabung eine Voraussetzung dazu, politisch tätig werden zu können; diese Begabung wird jedoch gerade den auch *philosophisch* Begabten gefährden, da sie bewirken wird, daß er—wenn andere, politisch relevante Umstände ihn daran nicht hindern; vgl. 496A11-C3—*politisch* tätig wird (vgl. ἄλλως τε καὶ ἐὰν τὸ σῶμα φυῇ προσφερὴς τῇ ψυχῇ, 494B6; »besonders wenn sein Leib ähnliche Vorzüge aufweist wie sein Geist«, Vr.); wenn er politisch tätig wird, wird er der »Erziehung« von seiten der »versammelten Vielen«—die alle Philosophie in ihm untergehen lassen wird (492C2-D1)—ausgesetzt. Dieser als vorzeitiger Übergang zur Politik verstandene »Untergang der philosophischen Natur« ist wohl gemeint, wenn davon die Rede ist, daß die »philosophische Natur« sich, wenn unzureichend ernährt, bis zur Unkenntlichkeit ändert.[12]

Von Interesse ist der Umstand, daß von der ohnehin geringen Gruppe von Menschen mit der »philosophischen Natur« (491B1, 2, 4; 495B2) die meisten als Opfer ihrer Begabung vorzeitig zur Politik wechseln. Welche Art Herrscher aus solchen Menschen hervorgehen, wird erkennbar, wenn Sokrates darstellt (494C1-D3), was alles den begabten Jüngling (also: einen jungen Menschen mit der »philosophischen Natur«) davon abhält, sich zureichend der Philosophie zuzuwenden (vgl. D4 ff.): er, der doch—nach Sokrates' Meinung—wegen seiner »philosophischen Natur« zum Philosophen *und* Herrscher werden sollte, träumt in einer Lage, in der er *nur* zum Herrscher zu werden droht, von Tyrannis und Allmacht: ἡγοῦμενον καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων καὶ τὰ τῶν βαρβάρων ἱκανὸν ἔσεσθαι πράττειν (494C7-D1; »Wird er nicht ... sich einbilden, er sei berufen, das Schicksal Griechenlands und der übrigen Welt zu gestalten?«, Vr.); damit gehört er potentiell zu den großen politischen Verbrechern (οἱ τὰ μέγιστα κακὰ ἐργαζόμενοι τὰς πόλεις ... καὶ τοὺσ ἰδιώτας; 495B3-4; »die großen Verbrecher an Staaten und Menschen«, Vr.).

Da der »Untergang« der »philosophischen Natur« beinhaltet, daß diese sich vorzeitig der Politik zuwendet, kann man fragen, was Sokrates gegen den Wechsel zur Politik einzuwenden hat, da er doch auch selbst die Hinwendung der Philosophen zur *Herrschaft* als Voraussetzung zur Eudämonie der Polis betrachtet; die Frage wäre, weshalb die außerhalb der »guten Polis« ohne nennenswerte philosophische Erziehung (vgl. 494D4 ff.; 497E9-498B2) zur Politik wechselnden »philosophischen Naturen« den Wächtern der »guten Polis« unterlegen sein sollen, die ihre philosophische Erziehung ja auch erst im Laufe ihres Lebens erhalten

(*unten*, 6.5.6.1). Die Antwort muß wohl lauten, daß die »philosophische Natur« nur dann ihre politische Kompetenz, ihre (politisch entscheidend wichtige) Brauchbarkeit-2 erwirbt (*oben*, 6.3.3), wenn sie sich die Lerninhalte der philosophischen Erziehung in der richtigen Folge aneignet (*unten*, 6.5.4). Es zeigt sich, daß das Verhältnis von Politik und Philosophie komplizierter ist als man zunächst denken könnte: der Gedanke der Philosophen-Herrscher, als Voraussetzung zur κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι (473D5-6), legt nahe, daß die Philosophie die entscheidende Voraussetzung zur Eudämonie der Polis, zur Erhaltung der »Polis« im strengen Sinne (*oben*, 4.2.2.2.1) ist. Jedoch zeigt Sokrates' Darstellung des üblichen (490E3) »Unterganges der philosophischen Natur«, daß die Politik die Ursache dessen ist, daß jene Menschen, die wegen ihrer Physis zu Philosophen und erst dann zu Herrschern hätten werden sollen, im Gegenteil überhaupt nicht zu Philosophen und nur zu schlechten (ungerechten) Herrschern werden. Gerade weil die Polis selbst für ihre eigene Erhaltung auf die »philosophischen Naturen« angewiesen ist, ist es für die Polis erforderlich, eine Politik zu entwickeln hinsichtlich ihrer Kontakte mit der Philosophie, damit diese erhalten bleibt (497E6-7; vgl. D8-10); dazu ist jedoch, nach Sokrates' Meinung, von den jetzt bestehenden Verfassungen keine fähig (μηδεμίαν ἀξίαν εἶναι τῶν νῦν κατάστασιν πόλεως φιλοσόφου φύσεως, 497B1-2; »daß keine unter den heutigen Verfassungen würdig ist der Natur des Philosophen«, Vr.), was bedeutet, daß keine der jetzt bestehenden Poleis der »philosophischen Natur« die Gelegenheit bietet, zu zeigen, was sie wirklich leisten kann (497B3-7).

Wir sahen oben, daß Sokrates als die wichtigste Ursache des »Unterganges der philosophischen Natur« die Tatsache nennt, daß diese nicht jene geistige Nahrung erhält, die sie zu ihrem Gedeihen, zur Arete braucht (491D1-492A5). Dieser Kritik an der Vermittlung der falschen Lerninhalte (von seiten der Polis; vgl. 492A5-494A12) entspricht es, wenn Sokrates kritisiert, in welcher Weise (außerhalb der »guten Polis«) die begabten jungen Männer sich mit der Philosophie zu beschäftigen pflegen: in zu jugendlichem Alter (497E9-498A1), ohne angemessene Vorbereitung gleich mit ihrem schwersten Teil (u.z. der Dialektik, 498A1-2), nur flüchtig (498A3-6). Wenn Sokrates nachher (*unten*, 6.5) die richtige philosophische Erziehung und ihre Lerninhalte behandelt, weist er gleich am Anfang auf ihre *politische* Bedeutung hin: nichts Geringeres als die Erhaltung der Verfassung (ἐκ τίνων μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων οἱ σωτῆρες ἐνέσονται τῆς πολιτείας, 502C10-D1; »welche *Lehrgegenstände*, welche *Lebensformen*, sind nötig, damit die Retter der Verfassung erstehen und dauern?«, Vr.). Hier spricht Sokrates von jener geistigen Nahrung, die verhindern soll, daß die »philosophische Natur untergeht«, konkret: sich vorzeitig der Politik zuwendet.

Sokrates' Behandlung des »Unterganges der philosophischen Natur« soll von seiner These her verstanden werden, daß es ohne das Zusammenfallen von Herrschaft und wahrer Philosophie kein Ende der Übel für die Poleis geben kann. In erster Instanz ist die Darstellung des »Unterganges der philosophischen Natur« eine Reaktion auf Adeimantos' Einwand zur politischen Unbrauchbarkeit-1 der Philosophen; mit Hilfe dieser Darstellung kann Sokrates jedoch zeigen, daß jene Philosophen, die—wenn *sie* auch mit Recht als »Philosophen« bezeichnet werden—als politisch unbrauchbar-1 gelten, nur einen Teil einer weit größeren Gruppe von Menschen bilden, die es zwar—sieht man auf ihre Physis—verdient hätten, zuerst zu Philosophen und erst dann zu Herrschern zu werden, die jedoch durch die Weise, in der junge Männer in den bestehenden Poleis »erzogen« werden, »untergehen«, indem sie vorzeitig zur Politik wechseln. Die Darstellung dieser Zusammenhänge hat die Funktion, Sokrates' These näher zu begründen, daß Philosophie und Herrschaft von den gleichen Menschen ausgeübt werden sollen, wenn man die κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι will. Anders gesagt: bei »Philosophen« denken die »Vielen« zum großen Teil an die falschen Leute, die von ihnen denn auch, Sokrates' Erachtens mit Recht, als παμπόνηροι (487D2; »verdorbene Menschen«) bezeichnet werden; weiter denken die »Vielen« bei diesem Wort auch an eine kleine Gruppe von Menschen, die Sokrates' Erachtens in der Tat als »Philosophen« zu bezeichnen sind. Die Darstellung des »Unterganges der philosophischen Natur« soll nun zeigen, daß die von den »Vielen« mit Recht als »Philosophen« Bezeichneten nur einen Bruchteil jener Gruppe von Menschen bilden (490E2-3), die zwar ihrer Physis nach potentiell Philosophen sind, dazu jedoch faktisch nicht werden, weil ihre Polis sie falsch »erzieht« und weil sie zusätzlich vielen Verführungen zur vorzeitigen Beteiligung an der Herrschaft ausgesetzt sind. Würde man jedoch die Mitglieder dieser Gruppe, die faktisch zu a-philosophischen Politikern zu werden pflegen (498A4-B1), zunächst philosophisch richtig erzogen und erst dann zur Herrschaft freigegeben haben, so würde man erst die These verstehen können, daß ohne das Zusammenfallen von Herrschaft und Philosophie die κακων̃ παῦλα unmöglich ist.

Es ist nicht der Fall, daß die Menschen mit der »philosophischen Natur«, die meistens eben nicht angemessen genährt werde und dann ihre Eigenart verliere (497B1 ff.), *spurlos* verschwinden würden: gerade diese Begabten pflegen sich politisch zu betätigen. Das bedeutet, daß die besondere Begabung zur *Philosophie* vieler großen Politiker, Herrscher und Tyrannen anerkannt wird: gerade aus jenen Männern, die—wenn richtig erzogen—zu σωτῆρες / »Rettern« hätten werden können, pflegen die Männer hervorzugehen, die—da falsch »erzogen«—den Poleis und

deren Bürgern den größten Schaden zufügen (495B3-4). Der Gedanke der Philosophen-Herrschaft bedeutet demnach in der Praxis, daß jene Menschen (oder Menschen mit jener Physis), die in den bestehenden Poleis, weil sie nicht *zuerst* zu Philosophen geworden sind, zum großen Schaden von Polis und Mitbürgern die Herrschaft ausüben, diese vielmehr auf der Grundlage einer richtigen philosophischen Erziehung ausüben sollten, nunmehr zum wahren Nutzen ihrer Polis und Mitbürger. Der Personenkreis der die Herrschaft Ausübenden bliebe nahezu der gleiche, ob die Philosophen-Herrschaft nun realisiert wird oder nicht: viele der »jetzt« (außerhalb der »guten Polis«) Herrschenden haben, als Opfer ihrer Begabung, vorzeitig zur Politik gewechselt. Die These der Philosophen-Herrschaft beinhaltet demnach nicht, daß die »jetzt« Philosophierenden die Herrschaft übernehmen sollten—zweifelt Sokrates doch auch bei den besten der wirklichen jetzigen Philosophen an ihrer Erfahrung (*unten*, 6.5.6.1), gar an ihrer physischen Eignung (wie im Fall des Theages; vgl. 496B6 ff.)—, sondern eher, daß die faktisch auch jetzt schon Herrschenden—oder genauer: vergleichbar begabte jüngere Männer (und Frauen, 540C5 ff.)—die Herrschaft auf der Grundlage richtiger und angemessener philosophischer Erziehung ausüben sollten. Daß »die Philosophen herrschen sollen«, bedeutet demnach, daß die Menschen mit der »philosophischen Natur«—vorausgesetzt, daß diese richtig und ausreichend »genährt«, philosophisch erzogen worden ist—herrschen sollen; sucht man außerhalb der »guten Polis« nach Menschen mit dieser »philosophischen Natur«, so findet man sie ausgerechnet bei den *Herrschern*. Die Rede von den Philosophen-Herrschern meint freilich nicht, tautologisch, daß die Herrscher eben herrschen sollen, sondern, daß Herrscher—sofern aufgrund ihrer »philosophischen Natur« zur Herrschaft gekommen—herrschen sollen allein auf der Grundlage von und in Wechselwirkung mit der philosophischen Erziehung. Dies bedeutet, daß die »*Spiegelung*« von Sokrates' These—»oder wenn die Herrscher zu Philosophen werden« (vgl. 473D1-2)—die *relevante Interpretation der These der Philosophen-Herrschaft enthält*

6.3.5 *Die politische Bedingtheit von Sokrates' Besprechung der »philosophischen Natur«: wem soll die Herrschaft anvertraut werden, wenn nicht den Philosophen?*

Wir sahen, daß Sokrates gleich nach der Formulierung des Gedankens, zur κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι, zum »Ende des Unheils für die Staaten« sei es erforderlich, daß Herrschaft und Philosophie von den gleichen Menschen ausgeübt werden, zur Begründung dieser These überging: nicht nur die Behandlung des Unterschiedes zwischen φιλόσοφοι und φιλόδοξοι

(475D1 ff.; *oben*, 6.3.2), sondern auch die Darstellung der aus dem entscheidenden Merkmal eines Philosophen folgenden »natürlichen« Gaben und Charaktereigenschaften (485A4-487A6) fanden vor dem Hintergrund der Beweisaufgabe statt, daß den Philosophen—und ihnen allein—die Herrschaft in den Poleis anvertraut werden soll (484B6-C1; 487A7-8). Wenn die imponierende Reihe der von Sokrates deduzierten Eigenschaften des Philosophen, die »philosophische Natur« (487A4-5), Adeimantos zur Formulierung eines Einwandes reizt (487B1 ff.), ist es relevant, daß er nicht absolut das Vorhandensein dieser oder ähnlicher Eigenschaften bei den Philosophen leugnet, sondern daß auch er weiterhin im Hinblick auf *Politisches* Einspruch erhebt: indem er darauf hinweist, daß sogar die besten der Philosophen den Ruf der *politischen* Unbrauchbarkeit-1 haben (487D5), bringt er die Perspektive der »Vielen« in das Gespräch hinein, die ja zur Ermöglichung der Herrschaft der Philosophen mit dieser werden einverstanden sein müssen (*oben*, 6.3.1).

Wenn Sokrates zur Beantwortung dieses Einwandes im »Schiffsgleichnis« darstellt, was gerade den Besten der Philosophen in den bestehenden Poleis im politischen Bereich zu widerfahren pflegt (πάθος τῶν ἐπιεικεστάτων, 488A2-3; »das Ungemach, das gerade die Besten ... erleiden«, Vr.), so geschieht dies im Hinblick auf die Frage, wer denn eigentlich *herrschen* soll, die Philosophen oder die Nichtphilosophen: nachdem er zuerst dargestellt hat, daß die Philosophen aus gutem Grund dem allgemeinen Kampf um die Herrschaft fern bleiben (488D3-489A3), behauptet er, daß der a-politisch scheinende Philosoph dennoch in Wirklichkeit der *wahre Herrscher* ist (488D4-E4). Damit ist der eine Teil von Adeimantos' Einwand—die politische Unbrauchbarkeit-1 noch der besten der Philosophen—im Hinblick auf die Frage der Herrschaft behandelt: soll diese den Philosophen oder aber den Nicht-Philosophen anvertraut werden?

Die ausführliche Behandlung des anderen Teils des Einwandes—die meisten Philosophen seien dermaßen verächtlich, daß man von ihnen besser nicht rede, geschweige denn, daß man ihnen die Herrschaft anvertrauen solle (487C6-D3)—bezieht sich gleichfalls auf die Frage der Herrschaft. Sokrates benutzt den Hinweis auf den schlechten Ruf, den die Philosophie durch das Verhalten der meisten »Philosophen« erworben hat, als Anlaß dazu, darzustellen, daß jene Menschen, die er selbst meint, wenn er von »Philosophen« spricht, auch jetzt schon—außerhalb der »guten Polis«—die großen politischen Führer sind, wenn auch bisher—weil philosophisch entweder gar nicht oder falsch erzogen—zum Unglück ihrer Poleis und Mitbürger. Sokrates' Darstellung des in den bestehenden Poleis fast unvermeidlichen »Unterganges« der »philosophischen Natur« zeigt vor allem, daß dieser »Untergang« als vorzeitiger

Übergang zur Politik und zum politischen Kampf zu verstehen ist. Seine Hinweise auf mögliche Erhaltung der »philosophischen Natur« dagegen zeigen, daß nicht von ihm beabsichtigt ist, die sich in den bestehenden Poleis ohnehin der Herrschaft zuwendenden Begabten sich nunmehr von der Politik abwenden zu lassen, sondern, sie sich nicht der Herrschaft zuwenden zu lassen *bevor* sie sich ausreichend und in der *richtigen* Weise der Philosophie zugewandt haben.

Mit dieser Beantwortung von Adeimantos' Einwand hat Sokrates im Hinblick auf die zwei Thesen des Einwandes gezeigt, daß der Gedanke der Philosophen-Herrschaft sich behaupten läßt, zunächst, weil die Analyse der Physis des wahren Philosophen und die Analyse der Ursachen, die die Begabten fast notwendig zur Politik führen, zeigt, daß es aus dem richtig verstandenen Begriff des Philosophen folgt, wenn gerade die Philosophen die Herrschaft übernehmen; dann auch, weil Sokrates, wenn einmal von der Physis her die Möglichkeit der Herrschaft der Philosophen nachgewiesen worden ist, auf der Ebene der Doxa den »Vielen« gegenüber glaubhaft machen kann, daß die Herrschaft der Philosophen im Interesse dieser »Vielen« und ihrer Poleis ist. Dieser Beantwortung von Adeimantos' Einwand auf zwei Ebenen (der Physis und der Doxa) entspricht es, daß Sokrates 502A5-6, anschließend an die Behandlung der »philosophischen Natur«, zur Frage der Möglichkeit der Philosophen-Herrschaft zurückkehrt. Hier kann gefolgert werden, daß die Möglichkeit der Philosophen-Herrschaft jetzt nachgewiesen worden ist, insofern glaubhaft geworden ist, daß die Kritiker der Philosophen dann mit der Herrschaft gerade der Philosophen einverstanden sein werden, wenn ihnen deutlich geworden ist, an welche Menschen bei »Philosophen« zu denken ist, wenn ihnen somit auf der Ebene der Physis deutlich geworden ist, welch enger Zusammenhang zwischen Philosophie und Herrschaft besteht.

6.4 *Eudämonie, politische Kompetenz und militärische Erfahrung der Philosophen*

Sokrates begründet die These, daß die Herrschaft der Philosophen die κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι bringen kann, mit 1) der politischen Bedeutung der philosophisch bewirkten Eudämonie, und 2) der politischen Kompetenz der Philosophen. Auf die politische Bedeutung der philosophisch bewirkten *Eudämonie* wird im Teil 6.4.1 eingegangen. Zunächst wird deutlich, daß es außerhalb der Philosophie keine Möglichkeit gibt, eine größere Eudämonie zu erreichen als sie auf dem Weg der Herrschaft erreichbar scheint; damit ist auch ausgesprochen, daß das Problem der *Stasis* nur auf dem Weg der Philosophie gelöst werden kann. Freilich ist es schwer, genauer zu beschreiben, worin die philosophisch bewirkte

Eudämonie bestehen soll; sie entspricht irgendwie der objektiven Eudämonie des auf dem Weg der Philosophie erkannten Seienden. Diese in der Eudämonie des Seienden gründende Eudämonie der Philosophen ist das Fundament der »guten Polis« (*unten*, 6.4.1). Für die Besprechung der *politischen* Funktion dieser Eudämonie wird zunächst auf die aus dieser Eudämonie folgende Verschmähung der Herrschaft von seiten der Philosophen eingegangen (*unten*, 6.4.1.1). Dann wird auf den Zwang der Philosophen zur Herrschaft eingegangen (*unten*, 6.4.1.2). Die erstaunliche These, daß die Herrschaft derjenigen, die nicht herrschen wollen, diejenigen, die nichts lieber wollen als herrschen, von ihrem Streben nach Herrschaft abhalten könnte, wird im Zusammenhang der Trennung von Wächtern und Chrematisten, mithin der »Gerechtigkeit der Polis«, verstanden (*unten*, 6.4.1.3). Schließlich wird auf die Frage eingegangen, ob die durch den Zwang zur Herrschaft stattfindende Verringerung der Eudämonie der Philosophen diesen zuzumuten ist, mit anderen Worten: ob nicht auf diesem Weg die Möglichkeit der »guten Polis« gefährdet wird; von besonderem Interesse ist hier die Frage, ob die Philosophen, als zur Herrschaft gezwungene, für Sokrates nur Mittel, oder auch noch Zweck sind (*unten*, 6.4.1.4).

Zusätzlich zur Eudämonie spricht Sokrates auch von der *Kompetenz* von Philosophen, und von ihnen allein, in Fragen der Herrschaft; diese Kompetenz geht darauf zurück, daß die Philosophen bei jenen Entscheidungen, die für Sokrates den Kern des politischen Lebens bilden— nämlich die Entscheidungen bezüglich des Guten, Gerechten und Schönen— als die einzigen Bürger angemessen, denn vom Guten, Gerechten und Schönen *selbst* her, entscheiden können; dies bedeutet, daß die Philosophen letztlich eine politische Kompetenz haben, welche die (Sokrates' Erachtens) scheinbare politische Brauchbarkeit auch noch der besten unphilosophischen Politiker bei weitem übertrifft (*unten*, 6.4.2).

Andererseits zögert Sokrates nicht, anzuerkennen, daß die Philosophen, obwohl sie in Wahrheit die kompetenten Herrscher, die politisch brauchbaren sind, durch ihr Verhalten ihren Mitbürgern die Erkenntnis der politischen Kompetenz der Philosophen, und der Philosophen allein, erschweren; hier kommt es auf den Gedanken an, daß der aufgrund seiner Philosophie politisch kompetente Philosoph andererseits jene Erfahrung mit dem politischen und militärischen Alltag nicht zu haben pflegt, ohne welche eine kurzfristige Anwendung des auf philosophischem Wege Erkannten auf die Praxis unmöglich ist. Deshalb wird Sokrates auf die Notwendigkeit dessen hinweisen, daß die Philosophen-Herrscher rechtzeitig Erfahrung in der militärischen und politischen Praxis erwerben (*unten*, 6.4.3).

6.4.1 *Die Eudämonie der Philosophen und die übliche Vorstellung von Eudämonie als zurückgehend auf Herrschaft*

Für die These, daß die Philosophen-Herrschaft den Poleis das Ende der Übel bringen wird, hat Sokrates zwei Argumente; von ihnen hat das erste mit der politischen Kompetenz der Philosophen zu tun, die gerade *als Philosophen* in Fragen des Gerechten, Guten und Schönen die richtigen Entscheidungen treffen können (*unten*, 6.4.2); die Entscheidungen dieser Art waren 492B5-8 und 493A6-C4 von Sokrates als die zentralen politischen Entscheidungen dargestellt worden (*oben*, 6.3.3); dies bedeutet, daß die Philosophen-Herrscher schon aufgrund dessen, daß sie Philosophen sind, Kompetenz in den zentralen politischen Fragen haben. Sokrates' zweites Argument hat mit der Integrität der Philosophen zu tun, die freilich gleichfalls durch die Philosophie bedingt ist: weil sie infolge ihrer philosophischen Erfahrungen nicht an demjenigen, wozu Herrschaft allgemein als Mittel gilt, und folglich auch nicht an der Herrschaft selbst interessiert sind, werden die Philosophen die Herrschaft, wenn sie sie ausüben, in einer solchen Weise ausüben, daß diese von den Untertanen akzeptiert wird; damit wird das Ende des sonst endlosen Kampfes um die Herrschaft möglich (520E4-521A9; vgl. 520D1-4).

In jenem Teil des *Staat*, der als die »dritte Welle« bezeichnet werden kann (471E1-541B5), wird an einigen Stellen angedeutet, bzw. ausgesprochen, wodurch die in den Poleis vorhandenen Übel verursacht werden. Wenn Sokrates 488A1 ff., anläßlich von Adeimantos' Einwand, im Schiffsgleichnis das πάθος τῶν ἐπιεικεστάτων beschreibt, deutet er an, was die, das Elend in den Poleis verursachenden politisch Ambitiösen dazu bewegt, nach Herrschaft zu streben: er spricht davon, daß manchmal, wenn der »Kapitän« (der Demos, vgl. B8-C5) ausgeschaltet werde, die Politiker herrschen können χρωμένους τοῖς ἐνοῦσι, καὶ πίνοντάς τε καὶ εὐωχουμένους (488C6; »herrschen (nun über das Schiff und) seinen Inhalt, trinkend und schmausend«, Vr.). Dies darf wohl dahingehend verstanden werden, daß die Herrschenden, wenn sie nur die Chance bekommen, ihre Herrschaft als Mittel zur (materiell verstandenen) Eudämonie benutzen (*oben*, 6.1). Was im Schiffsgleichnis nur angedeutet wird, wird 520A6-521A8 klarer ausgesprochen: der überall in den Poleis zur Stasis führende Kampf um die Herrschaft ist die Folge dessen, daß die um die Herrschaft Kämpfenden, da sie die »Güter« nicht im Lichte der »Idee des Guten« zu beurteilen vermögen, die Herrschaft für ein großes Gut—denn für das Mittel zu den »Gütern«—halten.[13] Obwohl Sokrates diese Vorstellung von Eudämonie—und von Herrschaft als Mittel zu ihr—ablehnt (*oben*, 4.2), wird interessanterweise von ihm keineswegs nahegelegt, daß es sich hier um ein grobes Mißverständnis handeln würde;

wenn er 520E4 ff. davon spricht, daß die politische Problematik nur dann gelöst werden kann, εἰ μὲν βίον ἐξευρήσεις ἀμείνω τοῦ ἄρχειν τοῖς μέλλουσιν ἄρξειν (»Kannst du nun für die zur Herrschaft Bestimmten eine Lebensform finden, die besser ist als das Leben im Amte«, Vr.), so dürfte impliziert sein, daß es außerhalb der Philosophie schlechthin unmöglich ist, ein Leben zu finden, das eine größere Eudämonie als die auf Herrschaft zurückgehende ermöglicht. Dies bedeutet, daß die *Staat* I-II erkennbar werdende Meinung der »Vielen« in Sachen Eudämonie (*oben*, 4.2.2.1.2) verständlich, wenn nicht gar—ohne Philosophie—unvermeidlich ist; nur die Philosophie bietet die Möglichkeit, das zu überschreiten, was den »Vielen« als selbstverständlich gilt: den Zusammenhang von Herrschaft und Eudämonie.

Sucht man nach einer Konkretisierung der Möglichkeiten, von der Philosophie her das übliche Eudämonie-Verständnis zu überwinden, so muß man sich, sieht man auf den Text des *Staat*, mit Hinweisen begnügen. Wenn Sokrates dargestellt hat, aus welchem Grund nicht alle Menschen mit der »philosophischen Natur« vorzeitig die Philosophie zugunsten der Politik verlassen (496A11 ff.), vergleicht er die μανία der politisch Tätigen mit der »süßen und glücklichen« Erfahrung der Philosophie (γευσάμενοι ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα, 496C6; »Wer von der Süße und dem Glück dieses Besitzes gekostet hat«, Vr.). Im Anschluß an das Höhlengleichnis wird diese Erfahrung von Eudämonie zuerst von neuem als eine subjektive des Philosophen dargestellt, etwa, wenn davon die Rede ist, daß der Befreite sich glücklich preisen wird beim Vergleich seiner neuen Lage mit jener der in der Höhle Zurückgebliebenen (516C3-6), oder wenn er das Glück der Schau des Seienden mit dem menschlichen Elend der Politik vergleicht (ἀπὸ θείων ... θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπεια ... ἐλθὼν κακά, 517D4-5; »wenn einer ... von dieser göttlichen Schau herabsteigt in die Jammerwelt der Menschen«, Vr.); dann jedoch wird erkennbar, daß die Eudämonie der zur Erkenntnis des Seienden Befreiten ihre Ursache im Seienden selbst hat, insofern hier, bezüglich der »Idee des Guten«, von τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος (526E3-4; »das Seligste alles Seienden«, Vr.) gesprochen wird; hier wird angedeutet, daß die wachsende Eudämonie des aus der Höhle Befreiten, wenn einmal die erste, schmerzhafte Periode des Aufstiegs vorüber ist, der wachsenden Eudämonie des Seienden selbst entspricht, bis man zum höchsten und glücklichsten Seienden selbst vordringt, um dort auch selbst die höchste Eudämonie zu erfahren.[14]

So zweifelhaft eine solche, ontologisch begründete, Eudämonie der Philosophen, als »Abspiegelung« der Eudämonie des höchsten Seienden selbst, scheinen mag, so ist doch festzuhalten, daß hier von *politisch Wesentlichem* die Rede ist: allein diese Eudämonie kann verständlich

machen, weshalb die aus der Höhle Befreiten nach ihrer Befreiung nicht mehr an der Ausübung von Herrschaft interessiert sind. Außerhalb der »guten Polis« führt dieses Eudämonie-bedingte Desinteresse an Herrschaft zur angeblichen politischen Unbrauchbarkeit-1 sogar der anständigsten der Philosophen (*oben*, 6.3.3.); innerhalb der »guten Polis« dagegen ist dieses Desinteresse die entscheidende Voraussetzung dazu, daß die Herrschaft gerade dieser Menschen das Ende des politischen Elends bedeuten wird.

Sokrates stellt es als wohlbegründet dar, daß der aus der Höhle Befreite keine Neigung dazu hat, in die Höhle zurückzukehren; keineswegs wird nahegelegt, daß der Befreite etwa die moralische Pflicht hätte, in die Höhle zurückzukehren: die Abneigung von der Rückkehr ist wesentlich für die Möglichkeit dessen, daß die Herrschaft der Philosophen das Mittel zur κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι ist. Sokrates leugnet nicht die These der »Vielen«, daß Herrschaft zu Reichtum und Eudämonie, wenn im traditionellen Sinne verstanden, führt; er leugnet nur, daß sie zu *wahrem* Reichtum und *wahrer* Eudämonie führt. Die überlegene Eudämonie der Philosophen bewirkt, daß sie Ämter und Herrschaft nur als Unlust empfinden; ihre Eudämonie ist die Bedingung der Möglichkeit des Fehlens von Stasis (*unten*, 6.4.1.1).

Die faktisch in den bestehenden Poleis vorhandene Abneigung der Philosophen von der Herrschaft soll Sokrates' Erachtens nicht, wie bisher, hingenommen, sondern im Gegenteil gerade *politisch benutzt* werden; wenn man dies tut, wird es unvermeidlich, die Philosophen zur Herrschaft zu *zwingen*. Von Zwang ist im Höhlengleichnis nicht erst anläßlich der Rückkehr in, sondern schon anläßlich der Befreiung aus der Höhle die Rede. Dagegen ist bei der dem Gleichnis folgenden Präzisierung der Inhalte der philosophischen Erziehung nur dort von Zwang die Rede, wo die Rückkehr in die Höhle dargestellt wird. Sokrates hat keine Einwände dagegen, daß die Philosophen, als Philosophen *-Herrscher*, *nur Mittel* zum Zweck der »guten Polis« sind; daß sie *nur Mittel* sind, ist sogar wesentlich dazu, daß ihre Herrschaft die κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι bringt (*unten*, 6.4.1.2).

Die Stasis, als innenpolitischer Kampf um die Herrschaft, wird nur dann aufhören können, wenn jene herrschen, die gar nicht herrschen wollen. Der Grund der hier gemeinten innenpolitischen Versöhnung ist wahrscheinlich das besondere Verhältnis der Philosophen zu den »Gütern«: durch die Trennung von Wächtern und Chrematisten, m.a.W. durch die Gerechtigkeit-der-Polis (*oben*, Kap. 2) ist Herrschaft nicht länger das Mittel zu den »Gütern« und wird folglich nicht mehr von denjenigen begehrt, die, als χρηματισταὶ φύσει (vgl. 434A9-B1; »ihrer Anlage nach Chrematisten«), nach den »Gütern« streben. Ein zusätzli-

ches Argument für die Möglichkeit des Fehlens von Stasis in der »guten Polis« ist damit gegeben, daß in dieser Polis die zur Herrschaft Begabten, u.z. die Menschen mit der »philosophischen Natur« infolge von Sokrates' Vorschriften zur vor-philosophischen und philosophischen Erziehung nicht die Gelegenheit bekommen, zuerst chrematistisch interessiert zu werden, bevor sie zur Politik wechseln (*unten*, 6.4.1.3).

Die Frage der Eudämonie der Wächter ist politisch relevant, da Sokrates' Vorschriften den Wächtern nicht zugemutet werden können, wenn auch die Wächter nicht in irgendeiner Weise das erreichen, wonach alle Menschen streben: die Eudämonie. Daß die Wächter tatsächlich die Eudämonie erreichen dürften, versucht Sokrates während der Darstellung der philosophischen Erziehung glaubhaft zu machen. Seine Einschränkung der philosophisch bewirkten Eudämonie der Wächter, zugunsten der Eudämonie des Ganzen der Polis, bereitet ihm deshalb keine Mühe, weil seine Philosophen außerhalb der »guten Polis« wahrscheinlich in der Mehrzahl der Fälle nur die »Eudämonie der Herrschaft« gekannt hätten. Obwohl Sokrates die Philosophen nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck anspricht, bleiben sie ihm auch dann, wenn sie zu *ihrer eigenen Eudämonie* philosophisch erzogen werden, letztlich politische *Mittel* (*unten*, 6.4.1.4).

6.4.1.1 Die Verschmähung der »Eudämonie der Herrschaft« durch die Philosophen

Es wird von Sokrates keineswegs suggeriert, daß die Philosophen *außerhalb* der »guten Polis« ihre durch Philosophie bedingte Eudämonie, etwa aus Solidarität oder Mitleid mit den Nichtphilosophen, aufzugeben hätten; vielmehr geht er von ihrem »egoistischen« Verhalten als etwas Selbstverständlichem aus: da sie die wahre Eudämonie erreicht haben, haben sie keine Neigung, zu jenen Menschen in der Höhle zurückzukehren, zu denen sie früher auch selbst gehörten; vielmehr stellt Sokrates es als wohlbegründet dar, daß die aus eigener Kraft zur Eudämonie der Philosophie Gekommenen ihre Eudämonie nicht mehr aufgeben mögen (vgl. εἰκότως οὐ μετέχουσι, 520B1; »Philosophen in anderen Staaten nehmen mit Recht keinen Anteil», Vr.). Von dem aus der Höhle Befreiten wird zwar gesagt, er halte sich selbst wegen dieser Veränderung für glücklich und fühle Mitleid mit den früheren Mitgefangenen,[15] jedoch ist das nicht dahingehend zu verstehen, daß er jetzt das Bedürfnis hätte oder die Pflicht fühlte, die anderen aus der Höhle zu befreien, wie er auch selbst früher von irgendjemandem befreit worden ist; der Befreite wird als jemand dargestellt, der nicht mehr hinuntergehen mag (516D2-E2).

Auch kann man aus dem Text nicht schließen, daß der Befreite das Bedürfnis haben *sollte*, wieder hinunterzugehen. Wenn Sokrates 520A6 ff. den Philosophen der «guten Polis» gegenüber begründet, weshalb sie von Zeit zu Zeit zur Rückkehr in die Höhle gezwungen werden, steht der Gedanke im Hintergrund, daß niemand, der aus eigener Kraft die Eudämonie der Philosophie erreicht hat, nachher die Pflicht hat, wieder in die politische Wirklichkeit zurückzukehren (A9 ff.); vielmehr werden wir *unten* (6.4.1.3) sehen, daß die Abneigung der zur Eudämonie der Philosophie Fortgeschrittenen, wieder in die politische Wirklichkeit zurückzukehren, geradezu dafür entscheidend ist, daß die Philosophen als Herrscher den Poleis die κακῶν παῦλα bringen können; würden die Philosophen freiwillig, etwa aus Solidarität oder Mitleid, zur Politik wechseln *wollen*, so wäre schon damit ausgeschlossen, daß ihre Herrschaft ein Mittel zur κακῶν παῦλα wäre (*unten*, 6.4.1.3). *Daß* im *Staat* der Versuch unternommen wird, darzustellen, daß für die Poleis die κακῶν παῦλα nur auf dem Weg der Herrschaft der Philosophen möglich wäre, widerspricht somit der These von der Eudämonie der Philosophen und dem daraus folgenden politischen Desinteresse; hier hat man vielleicht den Grund dessen, daß der umfangreiche Versuch im *Staat*, die «gute Polis» darzustellen, als nur ein Mittel zur Beantwortung einer weit wichtigeren Frage «getarnt» wird.

Damit, daß diese Philosophen eine so außerordentliche Eudämonie erreicht haben, daß ihnen unter normalen Umständen—außerhalb der »guten Polis«—die Rückkehr von ihrer Philosophie zur Politik nicht zugemutet werden kann, wird auch erst verständlich, daß sie die Herrschaft nicht übernehmen wollen, die doch bei den Nichtphilosophen als das geeignete Mittel zur Eudämonie gilt. Gegenüber dem scheinbaren Reichtum und der scheinbaren Eudämonie der Herrschaft kennen die Philosophen ja den wahren Reichtum und die wahre Eudämonie der Philosophie (vgl. 521A3-4); impliziert ist hier, daß in »den« Poleis die Herrscher zwar reich *scheinen* (weshalb sie denn auch als εὐδαίμονες / glücklich gelten), es jedoch nicht *sind* (weil sie zwar Gold haben, aber nicht das, was den *wirklichen* Reichtum ausmacht: Arete und Einsicht; vgl. ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος, A4; »einer guten und vernünftigen Lebensführung, Vr.). Es wird somit nicht geleugnet, daß Herrschaft zu Reichtum und Eudämonie zu führen pflegt, sondern nur, daß Herrschaft zu *wahrem* Reichtum und zu *wahrer* Eudämonie führt.

Es ist vor dem Hintergrund der überlegenen Eudämonie der Philosophen, daß jene Tätigkeiten, die von den Menschen üblicherweise als Mittel zur Eudämonie betrachtet werden, von den Philosophen nur für Unlust und Mühe gehalten werden: Ämter und Herrschaft bezeichnet Sokrates, von der Optik der Philosophen her, als nur Unlust und

Mühe;[16] hier mag, neben der philosophisch bedingten Eudämonie, von Bedeutung sein, daß der wahre Philosoph seiner Physis nach kein φιλοχρήματος ist (485E3; »in keiner Weise geldgierig«, Vr.) und folglich nicht an dem interessiert, wozu Herrschaft Mittel zu sein pflegt.

Dieses Fehlen jeglicher Neigung, von der Philosophie zur Politik zu wechseln, ist für die politische Theorie des *Staat* von der größten Bedeutung: es soll eine Möglichkeit gefunden werden, die Herrscher die Herrschaft verschmähen zu lassen, damit ihre Herrschaft die Nichtherrscher nicht dazu veranlassen wird, selbst herrschen zu wollen (δεῖ γε μὴ ἐραστὰς τοῦ ἄρχειν ἰέναι ἐπ' αὐτό· εἰ δὲ μή, οἵ γε ἀντερασταὶ μαχοῦνται, 521B4-5; »Doch Leute, die nach der Herrschaft begehren, sollen nicht an die Macht kommen, sonst gibt es Streit mit den Nebenbuhlern, nicht?«, Vr.). Das auf die philosophische Eudämonie zurückgehende Desinteresse der Philosophen an der Herrschaft ist demnach wesentlich für die eine Möglichkeit der κακῶν παῦλα, die Sokrates erkennt: das Desinteresse der Philosophen an der, doch allgemein als Mittel zu demjenigen, woran »jeder« interessiert ist, verstandenen Herrschaft ist die entscheidende Voraussetzung dazu, daß gerade ihre Herrschaft das Ende der Übel für die Poleis bedeutet; wären auch die Philosophen an der Herrschaft *interessiert*, und wenn auch aus den edelsten Gründen, so wären auch sie an dem allgemeinen Kampf um die Herrschaft notwendig beteiligt: die Herrschaft der Philosophen wäre nur eine Variante, nicht das »Ende der Übel für die Poleis.«

6.4.1.2 *Die philosophische Eudämonie als Grund dessen, daß die Philosophen der »guten Polis« zur Herrschaft gezwungen werden müssen*

Daß in den bestehenden Poleis die Philosophen, die doch die wahren Politiker sind (*oben*, 6.3.3), der Politik dennoch fernbleiben, war, wie wir (*oben*, 6.4.1.1) sahen, ihnen selbst keineswegs vorzuwerfen, hatten sie doch aus *eigener* Kraft das erreicht, wonach alle Menschen ihrer Natur nach streben. Andererseits wurde deutlich, daß Sokrates' Erachtens gerade die aus der Eudämonie der Philosophen folgende Abneigung von der Herrschaft das Mittel wäre, in den *Poleis* Eudämonie entstehen zu lassen.[17] Wichtig für den Gedanken der Philosophen-Herrscher ist die Tatsache, daß die Abneigung der Philosophen von der Herrschaft Sokrates' Erachtens benutzt werden soll. Als Sokrates Adeimantos' Einwand zur politischen Unbrauchbarkeit-1 (*oben*, 6.3.3) auch noch der besten Philosophen beantwortete, sagte er, daß diese angebliche Unbrauchbarkeit-1—angeblich deshalb, weil gerade die Philosophen letztlich die einzigen und wahren Kenner der Kunst der Herrschaft

seien—auf den falschen Gebrauch zurückgehe, den die Poleis von den Philosophen machen; an jener Stelle bezog Sokrates' Kritik sich darauf, daß die Poleis die Philosophen bisher gar nicht zu gebrauchen versuchen (489B3 ff.). Wenn freilich die Poleis die Philosophen gebrauchen wollen, obwohl diese das selbst ablehnen, scheint Zwang unvermeidlich. Gerade dies hat Sokrates im Fall der Philosophen-Herrscher vor.

Der Zwang scheint sich im Falle der Philosophen der »guten Polis« nicht auf ihre Rückkehr zur Politik zu beschränken: dem Höhlengleichnis (*unten*, 6.5.3) scheint man entnehmen zu können, daß Zwang ein wesentlicher Bestandteil auch der Erziehung zur Philosophie, des »Weges nach oben« ist. Mit Zwang im Fall des »Weges nach unten«, von der Philosophie zur Politik, wird bewerkstelligt, daß die Herrscher nur aus den vorher philosophisch Erzogenen hervorgehen; mit Zwang im Fall des »Weges nach oben« wird bewerkstelligt, daß—im Gegensatz zu den bestehenden Poleis—alle Menschen mit der »philosophischen Natur« auch tatsächlich zu den μαθήματα (Lerninhalten) der Philosophie geführt werden. Betrachtet man die Darstellung der Erziehung der Philosophen in VII jedoch genauer (*unten*, 6.5.6.1), so stellt man fest, daß, obwohl im Höhlengleichnis am Anfang und Ende von Zwang die Rede ist, die Philosophen während der Besprechung ihrer Erziehung dargestellt werden als Menschen, die erst anläßlich der Rückkehr in die politische Wirklichkeit überhaupt gezwungen werden müssen; in diesem Fall ist es die Erfahrung der Dialektik, die macht, daß sie es vorziehen würden, bei der Philosophie zu bleiben.

Daß Sokrates gar nicht danach strebt, die Philosophen *freiwillig* herrschen zu lassen, zeigt, daß er keine Einwände dagegen hat, die Philosophen—wie bisher die Wächter und Nichtwächter—als *Mittel* zu einem politischen Zweck zu benutzen. Diese Bereitschaft, auch die Philosophen als politisches Mittel einzusetzen, war zu erkennen, als er davon sprach, daß die ihre Philosophen nicht benutzenden Poleis selbst an der angeblichen politischen Unbrauchbarkeit-1 der Philosophen schuld sind (489B4-5). Daß die verschiedenen Teile der »guten Polis« für Sokrates an erster Stelle *Mittel* zur Eudämonie des Ganzen sind, war schon in IV deutlich genug geworden (420B4 ff.; *oben*, 4.2.2.2.1); daß die Philosophen gerade in der Frage ihrer *erzwungenen* Herrschaft *nur Mittel* zu einem Zweck sind, ist ein wichtiger Bestandteil des Gedankens der Philosophen-Herrscher, als Mittel zur κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι: die Tatsache, daß die Philosophen, da zur Herrschaft *gezwungen*, nur Mittel sind, wird jene Bürger mit der Herrschaft der Philosophen versöhnen, die, würden auch die Philosophen herrschen *wollen*, gleichfalls Anspruch auf Herrschaft erheben würden.

6.4.1.3 *Das Ende des allgemeinen Kampfes um die Herrschaft als die Folge dessen, daß die Philosophen zur Herrschaft gezwungen werden*

Beim Gedanken, daß es für die politische Effektivität der Herrschaft der Philosophen ausschlaggebend ist, daß sie *gezwungen* werden müssen, geht es darum, daß der innenpolitische Kampf um die Herrschaft verhindert werden soll; dazu ist erforderlich, daß jene, die Herrschaft ausüben, dies selbst nicht wünschen: nur mit *ihrer* Herrschaft ist Sokrates' Erachtens garantiert, daß jene (die Nichtphilosophen), die ihrerseits Herrschaft begehren, auf Herrschaft verzichten wollen, so daß das Ende des Kampfes um die Herrschaft möglich wird (521B4-5). Obwohl demnach eigentlich *alle* Menschen, mit Ausnahme der wahren Philosophen, die Herrschaft für das geeignete Mittel zur Eudämonie halten und alle sie demnach begehren (mit anderen Worten: obwohl eigentlich alle Menschen ἐρασταὶ τοῦ ἄρχειν sind, »Leute, die nach der Herrschaft begehren« (Vr.), gibt es Sokrates' Erachtens *einen* Fall, in dem die ἐρασταὶ τοῦ ἄρχειν sich damit zufrieden geben werden, von der Herrschaft ausgeschlossen zu werden: wenn jene herrschen, die gar nicht herrschen wollen.

Man möchte wissen, weshalb Sokrates eigentlich erwartet, daß die nichtphilosophischen ἐρασταὶ τοῦ ἄρχειν auf Herrschaft werden verzichten wollen, falls die Philosophen zur Herrschaft gezwungen werden. Das von Sokrates 520D1 ff. benutzte Argument weist darauf hin, daß die Nichtphilosophen sich deshalb mit der Herrschaft der Philosophen zufrieden geben dürften, weil die Philosophen, als οὐδαμῇ φιλοχρήματοι (»in keiner Weise geldgierig«; vgl. 485E3), die Herrschaft nicht zu jenem Zweck benutzen werden, wozu alle Nichtphilosophen sie gerade benutzen wollen: als Mittel zu den Gütern; damit bleiben die sonst auf dem Weg der Herrschaft leichter erworbenen Güter den nach den Gütern strebenden Nichtphilosophen auf anderen Wegen als jenem der Herrschaft zugänglich. Hier erscheint die *Trennung von Wächtern und Chrematisten* wiederum in ihrer politischen Relevanz: indem von seiten der Wächter durch die Trennung von Herrschaft und Chrematistik die Gerechtigkeit-der-Polis erhalten wird, bewegt man die Chrematisten dazu, sich ihrerseits mit ihrer *nur* chrematistischen Tätigkeit zufrieden zu geben und auf politische Tätigkeit zu verzichten (*oben*, 4.3).

Es paßt zu diesem Hinweis auf die durch die Trennung von Wächtern und Chrematisten (also: durch die Gerechtigkeit-der-Polis; *oben*, Kap. 2) ermöglichte Einheit der Polis, wenn Sokrates in diesem Zusammenhang sagt, daß nur auf diesem Weg—wenn jene herrschen, die selbst nicht herrschen wollen—*Stasis* in der Polis fehlen und ihre Eudämonie (520D1-4) möglich wird.[18] Berücksichtigt man die Verhältnisse innerhalb der »guten Polis«, so wäre hinzuzufügen: die Behandlung der »philosophi-

schen Natur« hat gezeigt, daß es—im Fall einer erzwungenen philosophischen Erziehung aller Menschen mit der »philosophischen Natur«—möglich sein dürfte, all jene Menschen zur Philosophie zu erziehen, die sonst—außerhalb der »guten Polis«—sich vorzeitig der Politik zuwenden. In der »guten Polis« befände der Großteil der Bevölkerung mit politischen Ambitionen sich demnach infolge von Auswahl und Erziehung von *Anfang* an in der Gruppe der (zu) Philosophen (zu Erziehenden). Da die Gruppe der Nichtphilosophen (Chrematisten) in der »guten Polis« aus Menschen besteht, die von ihrer Physis her weniger nach Herrschaft als nach Gütern streben, dürfte ihre Zufriedenheit mit den politischen Verhältnissen möglich sein (*oben*, 4.3).

Wenn Sokrates davon spricht, daß die ἀντερασταί (521B5; »Nebenbuhler«, Vr.) nur dann nicht nach der Herrschaft streben werden, wenn ihnen deutlich wird, daß jene, die herrschen, das nicht als ἐρασταὶ τοῦ ἄρχειν tun, sondern weil sie dazu gezwungen werden, dürfte weniger an die Verhältnisse in der »guten Polis« als an jene in den bestehenden Poleis zu denken sein; hier ist daran zu erinnern, daß Sokrates bis zum Anfang der Behandlung der Erziehung der Philosophen (502C9) die einander folgenden Fragen im Hinblick auf die Notwendigkeit behandelt, die *Vielen von der Richtigkeit der Philosophen-Herrschaft zu überzeugen* (*oben*, 6.3.2).

6.4.1.4 *Sokrates' Rechtfertigung der Verringerung der (wahren) Eudämonie der Philosophen, indem sie zur (scheinbaren) Eudämonie der Herrschaft gezwungen werden*

Oben (5.2.2.8; vgl. 4.2.2.2.1) sahen wir, daß die Frage der Eudämonie der Wächter mit der Frage, ob man ihnen die jeweiligen Vorschriften zumuten kann, und auf diesem Weg mit der Frage der Realisierbarkeit von Sokrates' Vorschriften zusammenhängt. Zunächst (*Staat* IV, 419A1 f.) war die Frage nach der Eudämonie der Wächter deshalb gestellt worden, weil nicht zu verkennen war, daß die Wächter durch Sokrates' Vorschriften zur Trennung von Herrschaft und Chrematistik (415E9 ff.; *oben*, 4.2.2) weit hinter dem zurückblieben, was Herrscher sich an Gütern von der Herrschaft zu versprechen pflegen (419A5-420A6). Daß die Wächter irgendeine, noch keineswegs von der Philosophie her verstandene Eudämonie würden erlangen können, wurde dann zum ersten Mal anläßlich der Frauen- und Kindergemeinschaft deutlich (*oben*, 5.2.2.8). Bei der Darstellung der »philosophischen Natur« und der ihr entsprechenden Erziehung hat Sokrates jetzt eine solche Eudämonie andeutungsweise sichtbar werden lassen, daß der Eindruck entsteht, das, was man gemeinhin für »Eudämonie« halte, trage diesen Namen zu Unrecht. Der überragende Charakter dieser auf *Philosophie* zurückgehen-

den Eudämonie wird durch Glaukons Einwand betont: ἀδικήσομεν αὐτούς, καὶ ποιήσομεν χεῖρον ζῆν, δυνατὸν αὐτοῖς ὂν ἄμεινον; (519D8-9; »Damit tun wir ihnen unrecht und zwingen sie zu einem geringeren Leben, obwohl sie ein besseres führen könnten!«, Vr.). Was in diesem Echo von Adeimantos' Einwand am Anfang von IV (419A1-420A1; *oben*, 4.2.2), als ἄμεινον ζῆν (»besseres Leben«) bezeichnet wird, ist nicht mehr, wie noch am Anfang von IV bei Adeimantos selbst, das Leben von *chrematistischen Herrschern*, sondern jenes von *a-chrematistischen Philosophen*, während umgekehrt die »Verschlechterung« dieses Lebens zu verstehen ist als der Schritt weg vom Leben der Philosophen in die Richtung der sonst doch die glücklichsten scheinenden Herrscher (vgl. 420A6). Auch Sokrates selbst nimmt 519E1-3 mit seiner Antwort den Anfang von IV wieder auf: da die überragende Eudämonie der Philosophen glaubhaft geworden ist, sei jetzt sein Versprechen von 420B4-5 eingelöst worden.[19]

Daß Sokrates nicht zögern würde, die Eudämonie der Philosophen zu verringern, war gleichfalls am Anfang von IV erkennbar geworden (420B5-C1). Die Rechtfertigung des Zwanges zur Politik und der entsprechenden Verringerung ihrer philosophischen Eudämonie ist in VII für Sokrates den Philosophen gegenüber damit gegeben, daß »in den anderen Poleis« (520A9-B1) jene Menschen, die zu Philosophen werden, dies werden, ohne daß ihre Polis dazu einen Beitrag geleistet hätte (*oben*, 6.3.4); aus diesem Grund haben die Philosophen »in den anderen Poleis« denn auch keine Verpflichtung, dieses Glück ihrer Polis (teilweise) »zurückzuzahlen«, indem sie gelegentlich die Herrschaft übernehmen (520A9-B4). Dagegen sind in der »guten Polis« jene, die zu Philosophen geworden sind, von der Polis zu dieser Eudämonie geführt worden (520B5-C1), weshalb eine Gegenleistung billig ist. Es wird demnach von Sokrates anerkannt, daß die Eudämonie der Philosophen geringer wird, wenn sie zur Herrschaft gezwungen (520A8) werden, jedoch gilt ihm diese Verringerung von Eudämonie deshalb als legitim, weil die Philosophen außerhalb der »guten Polis« als »untergegangene philosophische Naturen« wahrscheinlich nur die »Eudämonie der Herrschaft« gekannt hätten. Man könnte sagen, daß jene Eudämonie, die ihnen in einem Leben als Philosoph *und* Herrscher noch übrig bleibt, für die Philosophen der wahre »Lohn der Herrschaft« (*oben*, 4.2.2) ist.

Bemerkenswert an Sokrates' Rechtfertigung den zur Herrschaft gezwungenen Philosophen gegenüber scheint uns, daß er sie, fast Kantisch, nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck anspricht: ὑμῖν τε αὐτοῖς τῇ τε ἄλλῃ πόλει (520B5; »um euret- und des Staates willen«, Vr.); daß er sie *auch* als Zweck anspricht, hat wohl wieder mit der Zumutbarkeit (*oben*, 4.2.2.2.1; 5.2.2.8) seiner Vorschriften zu tun, und damit mit ihrer Realisierbarkeit; hier wäre zu ergänzen, daß die Tatsache, daß die

Philosophen-Herrscher auch Zweck sind (ὑμῖν τε αὐτοῖς, B5), insofern sie durch die Philosophie eine größere Eudämonie erlangen als ihnen ohne Philosophie möglich gewesen wäre, im Rahmen der »guten Polis« doch auch selbst wieder ein *Mittel* ist: die Eudämonie der Polis ist nur durch die überragende Eudämonie der Philosophen möglich; sogar noch darin, daß die begabtesten Bürger der »guten Polis« zu ihrem *eigenen* übergroßen Glück philosophisch erzogen werden, bleiben sie politische *Mittel*; dieser Sachverhalt wird übrigens von Sokrates selbst 520D1-4 und E4-521A8 aufgedeckt.

6.4.2 Die politische Kompetenz gerade der Philosophen

Zur Begründung des Gedankens, daß die Herrschaft den wahren Philosophen—und ihnen allein—anvertraut werden soll, wenn die κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι möglich werden soll, hatte Sokrates dargestellt, was unter »wahren Philosophen« zu verstehen ist; wir sahen (*oben*, 6.3.5), daß die Behandlung dieser Frage von Anfang bis Ende im Zeichen der Frage steht, welchen Menschen die Herrschaft anvertraut werden soll, den Philosophen oder aber den Nichtphilosophen (485A7-8; vgl. 484B9-10; 487A8). Vorausgesetzt wurde, daß die Herrschaft *entweder* der einen *oder* aber der anderen Gruppe überlassen werden soll; Sokrates geht 487A8 (οὐ μόνοις ἂν τὴν πόλιν ἐπιτρέποις; »Solchen Menschen allein ... müßtest du doch den Staat anvertrauen, nicht?«, Vretska) wohl davon aus, daß die Philosophie nur von dermaßen hervorragenden und hervorragend begabten Menschen ausgeübt werden kann, daß gar kein Zweifel darüber entstehen kann, daß die Herrschaft gerade den Philosophen zu überlassen ist.

Zur Begründung der These der Philosophen-Herrscher entwickelt Sokrates zwei Argumente, von denen das erste (Eudämonie-Erfahrung der Philosophen) *oben* (6.4.1) besprochen worden ist; zusätzlich spricht Sokrates 521B8-10 von einer besonderen *Kompetenz* der Philosophen in *politischen* Fragen: Τίνας οὖν ἄλλους ἀναγκάσεις ἰέναι ἐπὶ φυλακὴν τῆς πόλεως ἢ οἳ περὶ τούτων τε φρονιμώτατοι δι' ὧν ἄριστα πόλις οἰκεῖται (A), ἔχουσί τε τιμὰς ἄλλας καὶ βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ; (B); (»Wen andern kannst du nun zur Wache über den Staat zwingen als sie, die in die Art der besten Staatsverwaltung die beste Einsicht haben« (A) »und doch auch andere Auszeichnungen und ein besseres Leben kennen als das politische?« (B), Vretska). Argument »B« ist *oben* (6.4.1) behandelt worden; von Argument »A« soll jetzt die Rede sein.

Zum Argument der politischen Kompetenz läßt sich im allgemeinen sagen, daß die Philosophen gerade als Philosophen überall dort als einzige politisch kompetent entscheiden können, wo die Entscheidungen

Fragen des Guten, Gerechten und Schönen betreffen; daß Entscheidungen dieser Art den Kern des politischen Lebens bilden (vgl. 492B5-493D9), bedeutet, daß die Philosophen, die bislang den Ruf der politischen Unbrauchbarkeit-1 haben, als *einzige* Einwohner politisch brauchbar-1 sein *könnten*. Obwohl Sokrates Gründe für die These gibt, daß die Philosophen die einzigen politisch brauchbaren-2 Einwohner, genauer: die einzigen politisch kompetenten Herrscher *sind*, zögert er doch andererseits nicht, darauf hinzuweisen, daß die Philosophen durch ihr Verhalten ihren Mitbürgern die Erkenntnis der politischen Kompetenz gerade und allein der Philosophen erschweren. Hier kommt es auf den Gedanken an, daß der aufgrund seiner Philosophie politisch kompetente, brauchbare-2 Philosoph doch andererseits jene politische Erfahrung nicht zu haben pflegt, die zur kurzfristigen richtigen Anwendung des philosophisch Erkannten auf die Probleme der Praxis erforderlich ist. Aus diesem Grund wird Sokrates besonders auf die Notwendigkeit dessen hinweisen, daß die Philosophen-Herrscher rechtzeitig Erfahrung in der politischen Praxis erwerben (*unten*, 6.4.3). Jedoch sollte die aus der Philosophie selbst folgende politische Kompetenz (Brauchbarkeit-2) nicht mit der bei der Ausübung von Herrschaft zur rhetorischen Überzeugung der unphilosophischen »Vielen« nun einmal erforderlichen praktischen Erfahrung verwechselt werden. Vorwegnehmend (vgl. *unten*, 6.5.3.4): die Schau der »Idee des Guten« hat zwei politisch ausschlaggebende Folgen: 1) die Eudämonie der Philosophen; 2) die politische Kompetenz gerade und allein der Philosophen. Diese politische Kompetenz ist auch dann gegeben, wenn der Philosoph keine Erfahrung mit der politischen Praxis hat und folglich auf die »Vielen« hilflos wirkt, den Eindruck von Unbrauchbarkeit-1 macht. Wenn Sokrates darauf hinweist, daß auch der Philosoph Erfahrungen im praktischen Bereich sammeln soll, ist dies nicht zur Steigerung seiner—nur philosophisch zu erwerbenden—politischen Kompetenz (Brauchbarkeit-2) gemeint, sondern im Hinblick auf den Eindruck, den er auf die unphilosophischen »Vielen« machen soll, wenn er kurzfristig Entscheidungen treffen muß. Die Betonung der Notwendigkeit der Erfahrung in der politischen und militärischen Praxis findet demnach deshalb statt, weil ohne das Einverständnis der »Vielen« die Herrschaft der Philosophen unmöglich ist (*oben*, 6.3.1).

Fragt man, welche Relevanz die Philosophie für die politische Kompetenz haben kann, so ist daran zu erinnern, daß Sokrates gleich zur Begründung der These der Philosophen-Herrscher den Unterschied zwischen φιλόσοφοι und φιλόδοξοι besprach, wobei festgestelllt wurde, daß die Philosophen ein liebendes Verhältnis zu allem Seienden haben (*oben*, 6.3.2). Wenn dies das spezifische Merkmal von Philosophen ist, wäre zu

fragen, welche Bedeutung gerade dieses Merkmal für die politische Kompetenz von Philosophen haben kann.

Aufschlußreich für die Frage der politischen Kompetenz von Philosophen ist in erster Instanz eine nähere Betrachtung des Schiffsgleichnisses, das Sokrates 487E7 ff. anläßlich von Adeimantos' Einwand erzählt. In diesem Gleichnis wird Folgendes deutlich: bezeichnend für die politisch Ambitiösen, die nach Herrschaft Strebenden, ist, daß sie sich auf die *Kunst* des Herrschens nicht verstehen (vgl. 488B4-8); zwar *gibt* es in der Tat eine Kunst des Herrschens, jedoch ist diese gerade bei den unbrauchbar-1 scheinenden, politisch abseits stehenden Philosophen—und bei ihnen allein—zu finden (vgl. 488D3 ff.); der außerhalb des politischen Kampfes bleibende Philosoph erscheint im Gleichnis als der einzige politisch Kompetente, wird er doch von Sokrates als τῷ ὄντι νεὼσ ἀρχικός (488D8; »in Wahrheit ein Führer des Schiffes«, Vretska) bezeichnet. Hier stellt sich die Frage, ob die Kenntnis der Kunst des Herrschens, die wahre politische Kompetenz, *ohne weiteres* aus der Philosophie folgt: offenbar soll dies wirklich der Fall sein, da der im Gleichnis als politisch kompetent dargestellte Philosoph ohne jede Erfahrung mit der politischen Praxis ist (489B3 f.). Man möchte über das Verhältnis der politischen Techne, der Kunst des Herrschens, zur Philosophie Näheres wissen: geht die Relevanz der Philosophie für die Kenntnis der Kunst des Herrschens weiter als nur die moralische Qualität der Philosophen (die ja die Nichtphilosophen mit der Herrschaft der Philosophen versöhnen soll) ? Was ist noch der Unterschied zwischen einem Philosophen und einem Politiker? Wir sahen *oben* (6.4.1), daß das Desinteresse der Philosophen an der Herrschaft als eine notwendige Voraussetzung dazu zu verstehen ist, daß die Herrschaft der Philosophen die κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι ermöglichen wird. Hier stellt sich die Frage, wie es verstanden werden soll, daß der als Philosoph an der Herrschaft nicht Interessierte gleichzeitig gerade als Philosoph der einzige politisch Kompetente sein soll. Es sieht so aus, als ob der Besitz der Kunst des Herrschens zwar eine notwendige, dem Philosophen selbst jedoch zu seiner Eudämonie keineswegs relevante Folge der Philosophie ist.

Fragt man weiter nach einer Konkretisierung dieser angeblich allein dem im Praktischen doch unerfahrenen Philosophen gegebenen politischen Kompetenz, so ist erwähnenswert, daß die politische Beteiligung des Philosophen, falls er in einer der bestehenden Poleis zu ihr übergehen sollte, als τῷ δικαίῳ βοήθεια (496D1; »Schutz der gerechten Sache«, Apelt) bezeichnet wird. Allgemeiner wird diese politische Kompetenz dargestellt nicht als sich etwa beziehend auf »Realpolitik«, sondern auf *wertgebundene politische Entscheidungen*: zu den Philosophen, die dazu überredet werden sollen, im Anschluß an die Schau der »Idee des Guten« wieder

in die Höhle der Polis hinunterzugehen, sagt Sokrates, ihre Kompetenz sei weit größer als jene der Menschen in der Höhle: συνεθιζόμενοι γὰρ μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ (520C3-4; »denn einmal daran gewöhnt, werdet ihr tausendmal besser als jene da drunten ... erkennen«, Apelt); den Grund dieser größeren Kompetenz macht er in folgenden Worten deutlich: γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἴδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν διὰ τὸ τἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι (520C4-6; »werdet ihr ... alle jene Bilder erkennen und beurteilen, was sie sind und welchen Ursprungs, denn ihr habt ja, was das Schöne, Gerechte und Gute anlangt, die Wahrheit geschaut«, Apelt). Daß die Philosophen bezüglich dessen, worauf die politischen Entscheidungen bezogen zu sein pflegen, die Wahrheit erkannt haben, läßt sich auf ihre Schau der »Idee des Guten« zurückführen, die sie erkannt haben als πᾶσι πάντων ... ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517C2), mit anderen Worten: nicht nur—im allgemeinen—als Ursache alles Seienden, sondern besonders auch als Ursache dessen, worüber »die versammelten Vielen« zu urteilen pflegen: der Abschnitt 492B-C zeigt, daß das Zentrum der politischen Entscheidungen der »Vielen« von Entscheidungen im Hinblick auf die Werte gebildet wird (492B7; 8; 9; C2; 5; 7). Indem die »Idee des Guten« als Ursache all dessen erkannt wird, worüber »die versammelten Vielen« sich selbst zum Kriterium machen möchten (493A8), fängt die Schau der »Idee des Guten« im politischen Bereich zu wirken an.

Relevant ist hier das Liniengleichnis, in dem dargestellt wird, daß der »Weg nach unten« nicht der gleiche ist wie der »Weg nach oben«: demjenigen, der einmal »oben« war, erscheinen auch die früheren Stufen des »Weges nach oben« in einem anderen Licht; das Ende des »Weges nach unten« ist nicht identisch mit dem Anfang des »Weges nach oben«: beim »Weg nach unten« bleibt man *innerhalb* des vierten Abschnitts der Linie.[20] Der »Weg nach unten« führt demnach denjenigen, der »oben« war, nicht weiter zurück als an die Grenze zwischen dem vierten und dem dritten Abschnitt der Linie. Für den Philosophen bedeutet dies, daß er als politisch Handelnder im Bereich des nur Denkbaren bleibt, um von diesem Bereich her seine Entscheidungen zu der—sich im zweiten Abschnitt der Linie aufhaltenden—Polis zu treffen. Die politische Kompetenz gerade und allein der Philosophen hat demnach damit zu tun, daß der Philosoph bei der Ausübung von Herrschaft—genauer: bei der zentralen Aufgabe der Herrschaft, u.z. dem Treffen der richtigen Wertentscheidungen—intellektuell im Bereich der Ideen, des nur Denkbaren bleibt, unbeeinflußt, wie es noch im dritten Abschnitt der Linie möglich ist, von der im zweiten Abschnitt der Linie herrschenden Doxa. In dieser Interpretation ist es für die politische Kompetenz von Herrschern entscheidend, ob sie den »Weg nach oben« bis zum Ende, bis zur Schau der »Idee des Guten«

gegangen sind: die Schau der »Idee des Guten« wird ihre Erkenntnis weiterhin prägen, wenn sie, auf einem ontologisch niedrigeren Niveau, politische Entscheidungen treffen müssen (*unten*, 6.5.1.1).

Die Fähigkeit des Philosophen, die—auf das Gute, Gerechte und Schöne bezogenen—politischen Entscheidungen im Hinblick auf das »Gute, Gerechte und Schöne *selbst*« zu treffen, macht wohl für Sokrates die politische Kompetenz des Philosophen aus, macht ihn zum τῷ ὄντι νεὼς ἀρχικός (488D8; »in Wahrheit ein Führer des Schiffes«, Vretska). Da Adeimantos' Einwand gegen die Philosophen lautete, sie seien politisch unbrauchbar(-1), ist es beachtenswert, daß Sokrates sagt, die Fähigkeit des φρονῆσαι / Denkens werde dadurch brauchbar(-2), daß und dann, wenn sie auf Seiendes gerichtet werde (ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον γίγνεται, 518E4-519A1;), während sie umgekehrt solange unnütz und schadhaft (ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερόν, 519A1) bleibe, als sie auf Werdendes gerichtet sei. Sokrates' Neuinterpretation von »Brauchbarkeit« zeigt, daß all diejenigen, die, als unphilosophische, nur auf Werdendes gerichtete Politiker, als ihrer Polis nützlich gelten, in Wahrheit ihrer Polis schadhaft sind, während die auf das Seiende gerichteten und als politisch unbrauchbar-1 geltenden Philosophen in Wahrheit die politisch Brauchbaren-2 sind.

Daß bei den Philosophen die Kunst des Herrschens vorhanden ist, hat demnach damit zu tun, daß Philosophen politisch entscheiden, Gesetze geben und Institutionen überwachen (484B9-10) im Hinblick auf das »Schöne, Gerechte und Gute selbst« (vgl. 484D2). Hier wird verständlich, weshalb im Schiffsgleichnis die eventuelle politische Tätigkeit eines Philosophen außerhalb der »guten Polis« als τῷ δικαίῳ βοήθεια (»Schutz der gerechten Sache«, Apelt) bezeichnet worden war (496D1). Für die Polis hat die Herrschaft der Philosophen zur Folge, daß sie ὕπαρ... οἰκήσεται ἀλλ' οὐκ ὄναρ (520C6-7; »So wird ... der Staat im Wachen verwaltet werden und nicht im Traum«, Vretska). Fragt man nach dem Sinn des Gegensatzes ὕπαρ—ὄναρ / Wachen-Traum, so ist an 476C zu erinnern: jene Menschen leben, auch wenn sie wachen, »im Traum«, die unfähig sind, den Schritt von den »vielen schönen Dingen« zum »Schönen selbst« (vgl. 476C2) zu tun; von »Traum« spricht Sokrates hier deshalb, weil diese Menschen unfähig sind, das »Ähnliche« (C2: die einzelnen schönen Dinge, die καλὰ πράγματα) von dem zu unterscheiden, dem es ähnlich sieht: dem »Schönen selbst«. Das Fehlen (oder aber Vorhandensein) dieser Fähigkeit ist entscheidend für den Unterschied zwischen Nichtphilosophen und Philosophen: von den wahren Philosophen sind jene Menschen zu unterscheiden, die nicht nur selbst, wenn sie »die vielen schönen Dinge« sehen, unfähig sind, »das Schöne selbst« zu »sehen«, sondern die auch unfähig sind, demjenigen zu *folgen*, der sie zum »Schö-

nen selbst« führen will (479E2), da sie den Gedanken nicht vertragen können, es gebe dieses »Schöne selbst« (480A3-4). Diese Fähigkeit (oder aber Unfähigkeit), zwischen »den vielen schönen Dingen« und »dem Schönen selbst« zu unterscheiden, hat große politische Folgen: weil in der »guten Polis«, durch die Herrschaft der Philosophen, Menschen herrschen werden, die zu oben genannter Unterscheidung fähig sind, weil damit die Polis selbst (durch ihre Herrscher) zu dieser Unterscheidung fähig ist und nicht mehr »im Traum« lebt, wird in dieser Polis das Ende der auf die Herrschaft bezogenen Stasis möglich: οὕτω ὕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἡ πόλις οἰκήσεται ἀλλ' οὐκ ὄναρ, ὡς νῦν αἱ πολλαὶ (scl. πόλεις) ὑπὸ σκιαμαχούντων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν οἰκοῦνται, ὡσ μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος (520C6-D1; »So wird dann von uns und euch der Staat im Wachen verwaltet werden und nicht im Traum, wie jetzt die meisten gelenkt werden von Leuten, die Schattenkämpfe gegeneinander ausführen und um die Macht zanken, als ob sie ein großes Gut wäre«, Vretska). Die Folge dessen, daß die Philosophen-Herrscher »die vielen guten, schönen, gerechten Dinge«—die ja immer auch ihr Gegenteil sind (*unten*, 6.5.2)—von »dem Guten, Gerechten, Schönen selbst« zu unterscheiden wissen, ist demnach, daß in der »guten Polis« der Kampf um die Herrschaft fehlen wird. Anders gesagt: daß in den nicht von Philosophen regierten Poleis ununterbrochen um die Herrschaft gekämpft wird, ist, philosophisch betrachtet, die Folge dessen, daß in diesen Poleis von den Herrschern »die vielen gerechten, schönen und guten Dinge« nicht vom »Gerechten, Schönen und Guten selbst« unterschieden werden.

Zusätzliches Licht wird auf die Frage der politischen Kompetenz der Philosophen dort geworfen, wo Sokrates die Frage bespricht, weshalb die ἀπαίδευτοι, die nicht philosophisch Erzogenen (*unten*, 6.5.3), zur Verwaltung ihrer Polis nicht kompetent sein sollten: seine Antwort lautet, daß diese ἀπαίδευτοι nicht das eine Ziel (σκοπός) haben, an dem alles private und öffentliche Handeln zu orientieren (στοχάζεσθαι) ist (519C2-4). Wenn Sokrates hier von σκοπός / »Ziel« und στοχάζεσθαι / »sich richten« redet, erinnert das an 462A2 ff., wo die *Einheit der Polis* als das *Ziel aller Vorschriften des guten Gesetzgebers* dargestellt wird; daß diese Einheit auch jetzt gemeint sein dürfte, wird 520A4 bestätigt, wenn von σύνδεσμος / »enger Zusammenschluß« (Apelt) als Ziel aller Vorschriften die Rede ist. Gemeint ist hier die, auf dem Weg der philosophischen Erziehung, geschaute »Idee des Guten«, die für den nunmehr (philosophisch) Erzogenen sowohl für sein privates als für sein politisches Handeln folgenreich wird.[21]

Die Behandlung der politischen Inkompetenz der Nichtphilosophen enthält ein Problem: Sokrates leugnet 519B7-C6 die politische Kompe-

tenz nicht nur der philosophisch Unerzogenen (ἀπαιδεύτους καὶ ἀληθείας ἀπείρους, B8; »ungebildet und der Wahrheit unkundig«, Vretska), sondern auch derjenigen, die nach ihrer philosophischen Erziehung (bis zur Schau der »Idee des Guten«) nicht mehr in die Höhle zurückkehrten (C1-6). Hier wäre zu fragen, weshalb die unbeschränkt bei der Philosophie Bleibenden zur Verwaltung ihrer Polis nicht kompetent sein sollten, zumal Sokrates im Schiffsgleichnis (477E8 ff.) den Eindruck weckt, daß Philosophen eo ipso kompetente Herrscher sind. *Für* die politische Kompetenz der nach der Schau der »Idee des Guten« nicht mehr politisch tätig werdenden Philosophen (519C1-6) spricht das Argument, daß sie—infolge der Schau der »Idee des Guten«—»das eine Ziel haben« (519C2-3; vgl. 517C4-5). Obwohl das mit der Erkenntnis des Seienden und der Schau der »Idee des Guten« verbundene Glück sie davon zurückhält, politisch zu handeln (πράττειν δημοσίᾳ, vgl. 517C5), muß man annehmen, daß diese politisch untätigen Philosophen immerhin einen Bereich des *privaten* Handelns haben, in dem sie dieses »eine Ziel« allerdings vor Augen halten. Zwar *könnten* sie auch im politischen Bereich dieses »eine Ziel« verfolgen, jedoch ziehen sie es vor, den politischen Raum nicht zu betreten, da dies ihre durch Philosophie bewirkte Eudämonie verringern würde (ἡγούμενοι ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι ἀπῳκίσθαι, 519C5-6; »in dem Glauben, schon bei Lebzeiten auf die Inseln der Seligen verpflanzt zu sein«, Vretska). Demnach ist zwar erkennbar, daß die Nichtphilosophen κατ' οὐσίαν dem Kriterium kompetenter Herrschaft nicht genügen, jedoch möchte man wissen, ob die a-politisch lebenden Philosophen mehr als κατὰ συμβεβηκός nicht dem Kriterium kompetenter Herrschaft genügen.

Hier hat man mit dem Umstand zu tun, daß auch der politisch Kompetente, der Philosoph, Sokrates' Erachtens über im politischen Bereich erworbene, praktische Erfahrung verfügen soll. Daß diese Erfahrung als solche zur politischen Kompetenz nicht ausreicht, zeigte schon das Schiffsgleichnis (487E7 ff.), in dem bezüglich aller ununterbrochen um die Herrschaft Kämpfenden deutlich wurde, daß sie dennoch die politische Kompetenz nicht haben, die vielmehr allein bei dem politisch unerfahrenen Philosophen zu finden ist (488D4 ff.). Andererseits wird von Sokrates anerkannt, daß der im Praktischen unerfahrene Philosoph—so politisch kompetent er sein mag—dennoch auf die »Vielen« den Eindruck von Unbeholfenheit, Lächerlichkeit, Unbrauchbarkeit-1 machen muß, immer wenn er kurzerhand von der Philosophie her eine politische Entscheidung treffen muß. Aus diesem Grund betont Sokrates, im Rahmen der philosophischen Erziehung, die Notwendigkeit einer die Erziehung hindurch—mit Ausnahme der fünf Jahre der Dialektik—stattfindenden Gewöhnung an den Bereich des Werdenden (*unten*, 6.4.3;

6.5.6.1). Zu den Philosophen, die zum »Niedergang« in die Polis überredet werden sollen, sagt er: συνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι, συνεθιζόμενοι γὰρ μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ (520C2-3; »Es muß also abwechselnd ein jeder von euch ... sich daran gewöhnen die Finsternis zu schauen; denn einmal daran gewöhnt, werdet ihr tausendmal besser als jene da drunten ... erkennen und beurteilen«. Apelt). In diesen Worten ist zunächst von der Allmählichkeit und von dem zeitraubenden Charakter der Gewöhnung an den Bereich des Werdenden—wohl besonders an jenen Teil dieses Bereiches, in dem die politischen Entscheidungen getroffen werden—die Rede; falls die Philosophen, wenn mit dem Zwang zu einer politischen Entscheidung konfrontiert, diese Zeit zur Gewöhnung nicht hatten, machen sie jenen Eindruck von Unbeholfenheit, dem sie den Ruf der politischen Unbrauchbarkeit-1 verdanken; die zweite Hälfte der zitierten Worte enthält das Argument, weshalb gerade die Philosophen herrschen sollen: *wenn* sie Zeit zur Gewöhnung haben, werden sie sich in dem Bereich des Werdenden besser auskennen als die Nichtphilosophen. Dieses Sich-besser-auskennen bezieht sich ohne Zweifel auf die Werte und Wertentscheidungen, die ja in den Versammlungen der »Vielen« im Zentrum zu stehen pflegen (vgl. 492B-D; *oben*, S. 253 f.).

Man sieht, daß die mit der Philosophie ea ipsa gegebene politische Kompetenz von Gewöhnung (συνήθεια) an den Bereich des Politischen begleitet werden soll, *wenn* die politische Kompetenz der Philosophen von der Menge der Nichtphilosophen soll anerkannt werden können. Daß bei der Einrichtung der Erziehung der Philosophen-Herrscher diese Gewöhnung ständig berücksichtigt wird (*unten*, 6.5.4.2), zeigt, welche Bedeutung es für Sokrates hat, was die »Vielen« von den Philosophen halten; daß Sokrates die Meinung der »Vielen« über die Philosophen berücksichtigt, geschieht deshalb, weil hier eine praktische Voraussetzung zur Realisierung der Herrschaft der Philosophen erkennbar geworden ist (*oben*, 6.3.1).

6.4.3 *Die politische und militärische Erfahrung der Wächter*

Wenn Sokrates die Physis der Philosophen zur Begründung des Gedankens darstellt, daß gerade diesen Menschen die Herrschaft anvertraut werden soll, versäumt er nicht, darauf hinzuweisen, daß die Philosophen, falls sie Herrscher werden sollten, den Nichtphilosophen in Erfahrung nicht nachstehen dürfen (ἐμπειρίᾳ δὲ μηδὲν ἐκείνων ἐλλείποντας, 484D6-7; vgl. D8-9). Wir sahen *oben* (6.4.2), daß eine gewisse politische Erfahrung erforderlich ist, wenn die mit der wahren Philosophie ea ipsa gegebene politische Kompetenz der Philosophen dann erkennbar werden soll, wenn kurzfristig, nach der Rückkehr in die Höhle, politische Ent-

scheidungen zu treffen sind; auch sahen wir, daß die sich auf Werturteile (im Hinblick auf das Schöne, Gerechte und Gute) beziehende politische Kompetenz des Philosophen von seiner Erfahrung mit der politischen Praxis zwar nicht in Wahrheit abhängig ist, jedoch in den Augen der »Vielen« abhängig scheinen muß, weil der politisch unerfahrene Philosoph, wenn plötzlich mit der Notwendigkeit politischer Entscheidungen konfrontiert, vorübergehend jenen Eindruck von Unbeholfenheit machen wird, den die »Vielen« als Zeichen seiner politischen Unbrauchbarkeit-1 auslegen werden.

Es scheint uns nicht ohne Bedeutung, daß die politische Kompetenz der Philosophen sich gerade auf die Werturteile bezieht: insofern es hier um jene Entscheidungen geht, die die »Vielen« zu nehmen pflegen, wenn sie versammelt sind, hat man wohl mit einem *innenpolitischen* Phänomen zu tun. Dies bedeutet, daß die politische Kompetenz der Philosophen, sofern bisher dargestellt, sich auf die *Innenpolitik* der Polis beziehen dürfte, was wiederum verständlich ist, da die Herrschaft der Philosophen von Sokrates als das Mittel zur Lösung *innenpolitischer* Probleme präsentiert worden war (*oben*, 6.1).

So relevant die Herrschaft der Philosophen für die innenpolitische Problematik der jeweiligen Poleis auch sein mag, so ist doch andererseits nicht zu vergessen, daß die Wächter anfänglich (373D7 ff.) zur Erfüllung *außenpolitischer* Aufgaben in die Polis aufgenommen worden waren: die ihr Vorhandensein in der »guten Polis« zunächst rechtfertigende Aufgabe war die Verhinderung von κακουργία der Polis von seiten anderer Poleis (*oben*, 4.2). Die Besprechung der Erziehung der Wächter war dann dadurch geprägt, daß die außenpolitisch erforderliche psychische Eigenschaft der Wächter diesen Wächtern selbst und den sonstigen Mitbürgern gefährlich werden könnte; demzufolge ging es bei ihrer Erziehung um die Notwendigkeit, im gleichen Menschen zwei unvereinbar scheinende Eigenschaften hervorzubringen; die erste, vor-philosophische Erziehung der Wächter war demnach gekennzeichnet durch das gespannte Verhältnis zwischen außenpolitischen und innenpolitischen Forderungen (*oben*, Kap. 3).

Wenn Sokrates 473D die Herrschaft der Philosophen zur Lösung der innenpolitischen Problematik der Poleis vorschlägt, ist nicht zu übersehen, daß die Fähigkeit von Philosophen-Herrschern gerade auch zur Erfüllung *außenpolitischer* Aufgaben geprüft werden soll: ohne letztere Fähigkeit würde die innenpolitische »Wunderwaffe«, die mit der Herrschaft der Philosophen gegeben ist, außenpolitisch zur Katastrophe führen. Vor dem Hintergrund der *auch außenpolitischen* Aufgaben von Herrschern, mithin auch von Philosophen-Herrschern, ist es zu verstehen, daß Sokrates bei der Behandlung von Physis, Erziehung und Auswahl

der Philosophen-Herrscher wiederholt den Aspekt ihrer *militärischen* Aufgaben erwähnt. In einer Formulierung, die an jene von *Staat* II (375B9 ff.; *oben*, Kap. 3) erinnert, wird der Philosoph-Herrscher beschrieben als πολεμικός τε καὶ φιλόσοφος (525B8; »Kriegsmann und Philosoph«, Vr.); wenn die Lerninhalte der philosophischen Erziehung behandelt werden, ist ihre *militärische* Brauchbarkeit für Sokrates zunächst eines der Kriterien für ihre eventuelle Aufnahme in das Curriculum (521D4 ff.); wenn die Behandlung der philosophischen Erziehung abgeschlossen ist, kehrt Sokrates zu anderen Aspekten der Erziehung dieser Herrscher zurück, wobei davon die Rede ist, daß sie die Gelegenheit dazu haben sollen, militärische Erfahrungen zu sammeln (εἰς τὸν πόλεμον ἔφαμεν... εἶναι ἀκτέον, 537A4 f.; »die Knaben müsse man, so sagten wir, ... in den Krieg führen«, Vr.). Hinweise auf die kriegerischen (*außenpolitischen*) Aufgaben der Philosophen-Herrscher findet man immer wieder im Laufe der Behandlung ihrer Physis, Erziehung und Auswahl.

Man kann sich fragen, weshalb auch anläßlich der Philosophen-Herrscher auf die außenpolitische, militärische Aufgabe eingegangen wird: obwohl das Verhältnis zwischen innenpolitisch und außenpolitisch erforderlichen Eigenschaften 375B9 ff. problematisch genug schien, war es doch im Laufe der Darstellung der ersten, vor-philosophischen Erziehung recht befriedigend gelöst worden (*oben*, Kap. 3). Dann hatte Sokrates' Darstellung der »philosophischen Natur«, am Anfang von VI (485A4 ff.), gezeigt, daß der Philosoph, infolge der ihn kennzeichnenden Eigenschaft der sich auf alles Seiende richtenden Liebe zur Wahrheit, all jene psychischen Eigenschaften haben muß, die man vom Herrscher nur wünschen kann (vgl. 487A4-5); deshalb scheint schon gesichert, daß der Philosoph-Herrscher auch außenpolitisch ein kompetenter Herrscher sein dürfte, so daß es überflüßig ist, auf die außenpolitische, militärische Kompetenz der Philosophen-Herrscher näher einzugehen.

Ein erstes Indiz dafür, daß auch hier die Dinge ein wenig komplizierter liegen, kann man Sokrates' Darstellung des »Unterganges« der »philosophischen Natur« entnehmen. Wir sahen (*oben*, 6.3.4), daß Sokrates diesen »Untergang« darstellt als einen vorzeitigen Wechsel zur Politik, der gerade durch die besondere Begabung der Menschen mit der »philosophischen Natur« bedingt ist: die potentiellen Philosophen pflegen Opfer ihrer eigenen Begabung zu werden. Sokrates besprach hier einige Ausnahmefälle: Menschen, die trotz ihrer Begabung der Philosophie treu blieben; neben Fällen, in denen politische Umstände ausschlaggebend waren (496B1-5) und neben seinem eigenen, besonderen Fall (496C3-5), nannte er den Fall des Theages, der, obwohl die weiteren Umstände erwarten lassen würden, daß er zur Politik gewechselt hätte, dies deshalb nicht tat, weil sein Körper kränklich war (B6-C3). Im Fall

des Theages hatte man mit einer rein körperlichen Voraussetzung zu politischer Tätigkeit zu tun: Gesundheit. Bezogen auf die Philosophen-Herrscher impliziert dies die entsprechende Forderung, daß sie eine gute Gesundheit haben sollen; genau diese war schon im Laufe der vorphilosophischen Erziehung der Wächter (II-III) als Ziel der Gymnastik dargestellt worden (*oben*, 3.3.1). Von *körperlichen* Voraussetzungen war gleich bei der ersten Behandlung der Wächter die Rede: neben problematischen (und ausführlich besprochenen) psychischen Eigenschaften wurden körperliche Eigenschaften wie Geschwindigkeit und Kraft genannt (vgl. 375A5-6; 376C4).

Die Zweiseitigkeit der Wächter war 375B9 ff. deshalb ein Problem, weil die außenpolitisch erforderliche Eigenschaft innenpolitisch verhängnisvoll zu werden drohte. Daß auch V-VII, im Zusammenhang der These der Philosophen-Herrscher, diese Zweiseitigkeit problematisch ist, hängt damit zusammen, daß die militärisch erforderlichen Eigenschaften zu verhindern drohen, daß Wächter jene Eigenschaft haben, die innenpolitisch erforderlich ist: jene lebhafte Intelligenz, ohne welche man nicht zum Philosophen werden kann (*unten*, 6.5.5.3; vgl. 6.5.1.2). Anders gesagt: daß die Wächter, als Philosophen-Herrscher, *auch* Herrscher (mit einer *außenpolitischen*, militärischen Aufgabe) sein werden, scheint verhindern zu müssen, daß sie auch zu *Philosophen* werden können; zu Philosophen werden sie jedoch werden müssen, wenn sie *innenpolitisch* gute Herrscher sein sollen. Die kompetente Erfüllung ihrer außenpolitischen Aufgabe scheint demnach zu verhindern, daß man in den Philosophen-Herrschern tatsächlich das Mittel zu der κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι gefunden hätte.

Ein Unterschied zur früheren Behandlung der Außen-Innen-Problematik (II-III) ist, daß jetzt nicht mehr von Eigenschaften die Rede ist, die, obwohl außenpolitisch notwendig, sich innenpolitisch gegen die Mitbürger zu richten drohen, sondern davon, daß manche zum guten Soldaten erforderlichen Eigenschaften verhindern, daß man zum Philosophen (und damit zum innenpolitisch kompetenten Herrscher) wird. Als die für diese neue Problematik relevante militärische Eigenschaft werden nicht, wie in II, Tapferkeit, Kraft oder Geschwindigkeit genannt, sondern eine Eigenschaft, die als Stabilität, Dauerhaftigkeit, Unveränderlichkeit zu bezeichnen wäre. Wenn Sokrates 502E2 ff. seine früheren Gedanken anläßlich der ersten, vorphilosophischen Erziehung der Wächter erwähnt, steht der Gedanke im Zentrum, daß die Wächter durch alle Erprobungen hindurch eine unveränderliche Liebe zur Polis zeigen sollen, wenn sie endgültig unter die Wächter aufgenommen werden sollen (503A1-7). Diese »militärische« Eigenschaft der Stabilität und Zuverlässigkeit[22] wird mit der zum Philosophen erforderlichen Lebhaf-

tigkeit, Schärfe und *Instabilität* kontrastiert: οἱ τοιοῦτοι ὑπὸ ὀξύτητος φέρονται ὅπῃ ἂν τύχωσιν, καὶ τὸ βέβαιον ἅπαν αὐτῶν ἐξοίχεται (503C5-7; »solche Leute lassen sich von ihrer Lebhaftigkeit fortreißen, und alle Stetigkeit ist ihnen verlorengegangen«, Vr.). Hier sind, wie bei der ersten Behandlung der Wächter in II-III (*oben*, Kap. 3), zwei, beide notwendige, Eigenschaften aufgedeckt worden, die, da unvereinbar scheinend, selten gleichzeitig im gleichen Menschen begegnen dürften (503C3; vgl. B7-10); dies bedeutet wiederum, daß die Auswahl umso wichtiger wird (vgl. ὀλίγοι / »wenige«, 503B7; ὀλιγάκις / »selten«, B9).

Die wahre Schwierigkeit ist für Sokrates wohl damit gegeben, daß die militärisch erforderliche Stabilität und Unveränderlichkeit Menschen zur Philosophie ungeeignet macht, da solche Menschen auch im Hinblick auf die Lerninhalte (μαθήματα) der philosophischen Erziehung sich δυσκίνητοι (503D2, 3; »unerschütterlich«, Vr.) zeigen dürften. Diese Haltung gegenüber den Lerninhalten ist deshalb politisch relevant, weil die philosophische Erziehung der Wächter nur dann zum erwünschten politischen Ziel führen wird, wenn einige Wächter den Weg dieser Erziehung bis zum *Ende* gegangen sein werden (*unten*, 6.5.1.1). Um das tun zu können, müssen sie in einem hohen Maße jene intellektuelle Lebhaftigkeit besitzen, die doch im Widerspruch zur militärischen Stabilität und Unveränderlichkeit steht.

Das Problem der Vereinbarkeit der innenpolitisch und außenpolitisch erforderlichen Eigenschaften hatte Sokrates in II (375D3 ff.) am Modell des »philosophischen Wachhundes« gelöst (*oben*, 3.1). Das Problem der Vereinbarkeit der militärisch erforderlichen Unveränderlichkeit und der philosophisch erforderlichen Veränderlichkeit löst Sokrates jetzt durch die Periodisierung der Erziehung: militärische Tätigkeit und philosophische Erziehung sollen *nach*einander stattfinden (*unten*, 6.5.6.1).

Obwohl diese gleichzeitig stabile und instabile Physis selten sein dürfte (503D11; vgl. 502B7-10), ist sie doch die Voraussetzung dazu, daß jemand zur philosophischen Erziehung und Herrschaft zugelassen wird: φαμεν ἀμφοτέρων δεῖν εὖ τε καὶ καλῶς μετέχειν, ἢ μήτε παιδείας τῆς ἀκριβεστάτης δεῖν αὐτῷ μεταδιδόναι μήτε τιμῆς μήτε ἀρχῆς (503D7-9; »Wir aber sagten, der Philosoph müsse an beiden Charaktergruppen gut und recht teilhaben—oder man dürfe ihm keinen Anteil geben an der höchsten Bildungsstufe, an Ehre und Herrschaft«, Vr.).

Da die Philosophen auch militärisch kompetente Herrscher sollen sein können, wird die Zahl der »Kandidaten« für eine philosophische Erziehung von der Einsicht her reduziert, daß philosophische Begabung, »philosophische Natur«, in diesem Fall nicht ausreicht: es soll jene Stabilität hinzukommen, die gerade für den »natürlichen Soldaten« kennzeichnend ist. Die Behandlung der Dialektik (*unten*, 6.5.5.2) wird zeigen, daß mit

der Eigenschaft der Stabilität letztlich mehr gemeint ist als nur eine militärische Eigenschaft: die mit der Dialektik einhergehende moralische und politische Gefahr der *Paranomie* soll gerade durch die Charaktereigenschaft der Stabilität vermieden werden; hier wird von der militärischen Physis her eine Gefahr für die Polis gebannt, die die »philosophische Natur« mit sich bringt.

Aufschlußreich für das Verhältnis von militärisch und philosophisch erforderlichen Eigenschaften ist Sokrates' Behandlung der *Auswahl* der zur Erziehung Zuzulassenden, nachdem er vorher Lerninhalte und Perioden der philosophischen Erziehung behandelt hat. Wenn Sokrates 535A9-B3 an die frühere Auswahl der Wächter in II-III (412D8-414A9) erinnert, weckt er den Eindruck, daß damals als Kriterium vor allem die (»militärische«) Eigenschaft der Unveränderlichkeit galt (vgl. τούς τε γὰρ βεβαιοτάτους καὶ τοὺς ἀνδρειοτάτους ... γενναίους τε καὶ βλοσυροὺς τὰ ἤθη, 535A10-B2; »es sollen die verläßlichsten und mutigsten ausgewählt werden ... die edlen und ernsten Charaktere«, Vr.). In der Tat hatte er II-III davon gesprochen, daß jene Männer als Herrscher über die jüngeren Wächter (412B8-9) angestellt werden sollen, die von ihrer Jugend an immer gezeigt haben, das für die Polis Beste tun zu wollen (413C5-D2). Neben dieser, bei der ersten Auswahl betonten, Stabilität (im Hinblick auf die Liebe zur Polis) hebt Sokrates in VII, da ja von der Auswahl nicht nur von Herrschern, sondern von *Philosophen*-Herrschern die Rede sein soll, hervor, daß Wächter, wenn sie zur philosophischen Erziehung ausgewählt werden sollen, zusätzlich über jene Eigenschaften verfügen sollen, die wegen der Beschaffenheit und des Schwierigkeitsgrades der ihnen bevorstehenden *philosophischen* Erziehung erforderlich sind: ἀλλὰ καὶ ἃ τῇδε τῇ παιδείᾳ τῆς φύσεως πρόσφορα ἐκτέον αὐτοῖς (535B2-3; »auch die für diesen Unterricht günstigen Anlagen müssen sie haben«, Schleiermacher). Für die *Auswahl* bedeutet dies, daß ein künftiger Philosoph-Herrscher die Eigenschaft haben soll, sich sowohl körperlich als geistig gerne anzustrengen: als φιλόπονος (»arbeitsfreudig«) soll er sowohl φιλομαθής (»lernbegierig«), φιλήκοος (»gerne zuhörend«) und ζητητικός (»gerne forschend«) einer- als φιλογυμναστής (»turnfreudig«)und φιλόθηρος (»jagdfreudig«) andererseits sein (535D1-8); wer dagegen eine einseitige φιλοπονία (»Arbeitslust«) hat, entweder nur körperlich oder nur intellektuell, sei vielmehr ein Krüppel (χωλός, vgl. 535D1; 6; D9-E1; 536A4; 6), der von der philosophischen Erziehung auszuschließen sei; der zur philosophischen Erziehung Auszuwählende soll intellektuell *und* körperlich begabt sein und auf beiden Gebieten die Anstrengung lieben (μνήμονα δὴ καὶ ἄρρατον καὶ πάντῃ φιλόπονον ζητητέον, 535C1-2; »Auch gutes Gedächtnis, innere Festigkeit und unermüdliche Arbeitsfreude sind zu beachten«, Vr.; vgl. C5-536B8).

In diesem Teil versuchten wir zu zeigen, daß Sokrates bei dem Gedanken der Philosophen-Herrscher nicht allein die innen-, sondern auch die außenpolitisch relevanten Aspekte, besonders die Frage der militärischen Fähigkeiten der Herrscher berücksichtigt. Wir sahen, daß die Neigung und Fähigkeit auch zu körperlicher Anstrengung eine der Voraussetzungen zum Leben als Politiker ist; auch sahen wir, daß eine (politisch wichtige) »militärische« Eigenschaft als Kriterium dargestellt wurde, dem die zur Philosophie Begabten zusätzlich genügen sollen: ohne Stabilität keine Zulassung zur philosophischen Erziehung. Schließlich fanden wir, daß diese »militärische« Eigenschaft weniger mit Handlungen außerhalb der Polis zu tun hat als mit Verhalten im Hinblick auf die Polis selbst: diese Stabilität äußert sich vor allem als dauerhafte Liebe zur Polis. Man kann folgern, daß die Anzahl der zur Philosophie *und* Herrschaft Begabten deshalb geringer ist als jene der allein zur Philosophie Begabten, weil von der Herrschaft her eine zusätzliche Forderung an die Philosophen-Herrscher gestellt wird, der nicht alle Philosophen schon eo ipso, *als* Philosophen, genügen. Anders gesagt: Sokrates' Behandlung der Philosophen-Herrscher, insofern sie *auch* πολεμικοί sein werden, zeigt, daß der Gedanke der Philosophen-Herrscher nicht allein von der Philosophie, sondern *auch von der Herrschaft her konkretisiert* wird. Zwar wird zunächst von der Philosophie her bestimmt, wer die kompetenten Herrscher sind; dann wird jedoch von praktischen Aspekten der Herrschaft her eingeschränkt, welche zur Philosophie Begabten in der Tat zur Herrschaft zugelassen werden können. Diese Rücksicht auf die praktischen, militärischen, außenpolitischen Aspekte der Herrschaft bildet eine nützliche Ergänzung zu Sokrates' vor allem innenpolitisch gerichteter Darstellung der »Erfahrung«, die ein Philosoph in der Innenpolitik seiner Polis zu erwerben hat, wenn er auf die »Vielen« nicht den Eindruck der politischen Unbrauchbarkeit-1 machen soll. Die *politische* Bedeutung einer in diesem Sinne (militärisch und philosophisch) verstandenen zweiseitigen Begabung zeigt Sokrates, wenn er anläßlich der Behandlung der Auswahl künftiger Philosophen-Herrscher die *Erhaltung von Polis und Politeia von der zweiseitigen Physis und Philoponia der Wächter abhängig* macht: ἐὰν μὲν ἀρτιμελεῖς τε καὶ ἀρτίφρονας ἐπὶ τοσαύτην μάθησιν καὶ τοσαύτην ἄσκησιν κομίσαντες παιδεύωμεν, ... τήν τε πόλιν καὶ πολιτείαν σώσομεν (536B1-4; »Wenn wir Männer mit graden Gliedern und gradem Sinn zu Studium und Übung von solchem Ausmaß bringen und erziehen, ... werden wir Staat und Verfassung wahren«, Vr.).

6.5 Die Erziehung zu Philosophen-Herrschern

Die Erhaltung der philosophischen Natur ist nur möglich auf dem Wege einer Erziehung, in deren Verlauf die richtigen μαθήματα (»Lerninhalte«;

»Lehrgegenstände«, Vr.) angeeignet werden. *Politische* Bedeutung kann eine solche Erziehung nur dann haben, wenn auch der »größte Lerninhalt«, das μέγιστον μάθημα dieser Erziehung schließlich angeeignet wird. Die Behandlung der philosophischen Erziehung ist im *Staat* durch die mögliche politische Bedeutung von Philosophie geprägt. Politische Bedeutung hat das μέγιστον μάθημα deshalb, weil es die Voraussetzung zu vernünftigem politischem Handeln ist. Politische Bedeutung kann die philosophische Erziehung nur haben, wenn das Ende des philosophischen Weges erreicht wird. Daß aus der Gesamtgruppe der Wächter einige ausgewählt werden, um zur philosophischen Erziehung zugelassen und zum μέγιστον μάθημα geführt zu werden, liegt an den politischen Konsequenzen der möglichen moralischen Folgen der Erfahrung der Dialektik (*unten*, 6.5.1).

Politisch relevant ist die Herrschaft gerade von Philosophen 1) wegen der durch Philosophie vermittelten Eudämonie, 2) wegen der durch Philosophie vermittelten politischen Kompetenz: allein die Philosophen entscheiden, wenn sie im (privaten oder) politischen Bereich entscheiden, vom Maßstab des Guten, Gerechten und Schönen *selbst* her. Ihre politische Kompetenz entsteht im Wesentlichen dadurch, daß das μέγιστον μάθημα der philosophischen Erziehung erreicht wird; ihre Erziehung zeigt sich hier Mittel zu einem *politischen* Zweck: sie soll die Herrschaft derjenigen ermöglichen, die die einzigen Kenner der politischen Techne sind. Auf die *philosophischen* Aspekte dieser politisch funktionierenden Erziehung wird näher eingegangen (*unten*, 6.5.2).

Bei der Interpretation des *Höhlengleichnisses* interessiert uns die mögliche Bedeutung dieses Textes für die politische Philosophie des *Staat*. Im diesem Rahmen ist bemerkenswert, daß das Gleichnis, mit seinem Bezug auf Physis und Erziehung, im Zusammenhang des größeren, *Staat* VI-VII prägenden Komplexes *Physis, Erziehung und Auswahl* der Philosophen-*Herrscher, als Mittel zur* κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι steht. Allein schon dieser Zusammenhang rechtfertigt die Frage nach den zur politischen Interpretation relevanten Aspekten des Gleichnisses. Das Gleichnis wird allerdings nur als *Gleichnis* der philosophischen Erziehung, nicht schon als die konkretisierende Darstellung dieser Erziehung selbst zu verstehen sein (*unten*, 6.5.3).

Wenn Sokrates auf die μαθήματα der philosophischen Erziehung eingeht, wird deutlich, daß diese μαθήματα solange ohne politischen Nutzen sind, als sie nicht zum μέγιστον μάθημα geführt haben. Im Teil 6.5.4 soll von jenen μαθήματα die Rede sein, die das Erreichen des μέγιστον μάθημα vorbereiten sollen. Das gemeinsame Kennzeichen dieser μαθήματα, durch das sie alle die Erkenntnis des μέγιστον μάθημα vorbereiten können, ist ihre Fähigkeit, »vom Werdenden zum Seienden zu ziehen«; diese

Fähigkeit ist sogar als die »natürliche Fähigkeit« dieser μαθήματα zu betrachten. Für das Verständnis des Höhlengleichnisses bedeutet dies, daß, wenn nach diesen μαθήματα der philosophischen Erziehung gefragt wird, nach der Identität des »Befreiers aus der Höhle« gefragt wird (*unten*, 6.5.4).

Erst die Dialektik bringt die Erkenntnis des eigentlich relevanten Lerninhaltes (μέγιστον μάθημα) der philosophischen Erziehung. Von der Dialektik wird im Rahmen dieser Arbeit nur so viel die Rede sein, als dazu erforderlich ist, die *politische* Funktion von Philosophie und damit den philosophischen Grund der Möglichkeit von Philosophen-*Herrschaft* zu verstehen (*unten*, 6.5.5).

Da die Erziehung der Wächter zu Philosophen, wie in den Büchern V-VII dargestellt, der in den Büchern II-III dargestellten Erziehung der Wächter folgt, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der später dargestellten philosophischen Erziehung zur früher dargestellten vorphilosophischen Erziehung (*unten*, 6.5.6).

6.5.1 Bedeutung des μέγιστον μάθημα der philosophischen Erziehung

Bei der Behandlung der philosophischen Natur zeigte sich, daß der Untergang dieser Natur, und zwar ihr vorzeitiger Wechsel zur Politik, nur im Falle der Nahrung mit den richtigen μαθήματα vermieden werden kann. Hier stellt sich die Frage nach der Beschaffenheit dieser μαθήματα, und folglich nach der *Erziehung* der Philosophen-Herrscher. Bei der philosophischen Erziehung geht es nicht um bloße Annäherung an ein nie zu erreichendes Ziel; vielmehr ist es für die Möglichkeit, daß Philosophie *politische* Bedeutung gewinnt, entscheidend, ob auch das μέγιστον μάθημα von den zu Erziehenden erreicht wird. Philosophisch Erzogene, die sich dem μέγιστον μάθημα bloß annähern, ohne es zu erreichen, geben der Philosophie nicht die Chance, die politische Bedeutung der Philosophie zu zeigen. Bei diesem μέγιστον μάθημα handelt es sich um die »Idee des Guten«, deren Erkenntnis unbedingt bei denjenigen vorauszusetzen ist, denen die Herrschaft anvertraut werden soll.

Die Gesamtstruktur der Behandlung der Erziehung in VI-VII ist folgende: 1) die Behandlung der Erziehung ist von einer *politischen* Frage her bedingt, insofern gefragt wird, welche Erziehung wird garantieren können, daß man in der Tat in den Philosophen die σωτῆρες τῆς πολιτείας (vgl. 502C10-D2; »Retter der Verfassung«, Vr.) erhält; 2) die Frage nach der Erziehung führt zur Frage nach den μαθήματα/»Lerninhalten« dieser Erziehung, besonders nach dem wichtigsten, dem »größten« (μέγιστον μάθημα) unter ihnen; 3) die Frage nach dem μέγιστον μάθημα wird zunächst im Sonnen- und Liniengleichnis beantwortet, *ohne Rück-*

sicht auf erzieherische Aspekte; 4) dann wird im Höhlengleichnis skizziert, wie eine Erziehung beschaffen sein soll, die zu dem vorhin angedeuteten μέγιστον μάθημα soll führen helfen; 5) schließlich wird, im übrigen Teil von VII, die im Höhlengleichnis gegebene Skizze der Erziehung präzisiert.

Politische Bedeutung hat das philosophische μέγιστον μάθημα daher, daß es die Voraussetzung zu vernünftigem, also auch zu vernünftigem politischem Handeln bildet; die »Idee des Guten« erscheint als die Voraussetzung dazu, daß wertgebundene politische Entscheidungen aufgrund von Erkenntnis des »Guten, Gerechten und Schönen selbst« genommen werden können. Mit der Schau der »Idee des Guten« erscheint auch bisher im politischen Bereich erworbene Erfahrung in einem anderen Lichte (*unten*, 6.5.1.1).

Da der Weg der philosophischen Erziehung ein langer ist, jedoch ohne politischen Nutzen bleibt, wenn nicht sein Ende erreicht wird, scheint es allein schon eine Frage der Zweckmässigkeit, daß jene Wächter, die zu dem μέγιστον μάθημα erzogen werden dürfen, *ausgewählt* werden sollen. Schon vor der Phase, in welcher die Schau des μέγιστον μάθημα stattfinden soll, soll wegen der Schwierigkeit dieses μέγιστον μάθημα ausgewählt werden im Hinblick auf die vermutliche Fähigkeit, das μέγιστον μάθημα in der Tat zu erreichen; diese Auswahl hat den politischen Grund, daß die philosophische Erziehung nur dann zu Philosophen-Herrschern als σωτῆρες τῆς πολιτείας (»Retter der Verfassung«) führen kann, wenn die Herrscher die *vollständige* philosophische Paideia erhalten haben.

Es gibt jedoch noch einen politisch bedingten Grund der Auswahl: manche Menschen werden durch die Erfahrung der Dialektik in den »Abgrund des Skeptizismus« gestürzt, was moralische und—besonders im Fall der Wächter—politische Folgen hat. Die Auswahl aus den Wächtern geschieht letztlich vor allem wegen der moralischen und politischen Gefahr, die in manchen Fällen mit der Erfahrung der Dialektik verbunden ist (*unten*, 6.5.1.2).

6.5.1.1 Die politische Relevanz dessen, daß in der philosophischen Erziehung das μέγιστον μάθημα erreicht wird

Im Teil 6.5 soll von der Erziehung der Philosophen die Rede sein vor dem Hintergrund des Gedankens, daß die philosophische Erziehung im Hinblick auf die *politischen* Aufgaben dargestellt wird, die von den Philosophen zu erfüllen sind, wenn sie zu Philosophen-*Herrschern* werden. Freilich scheint uns, daß es bei einer solchen, auf Politisches bezogenen Interpretation der wohl am meisten philosophischen Bücher des *Staat* um einen angemessenen Zugang zum Verständnis dieser Bücher geht, ist es

doch Sokrates selbst, der, nach der zur Begründung der These der Philosophen-Herrscher stattfindenden Behandlung der Physis der Philosophen, im Gedanken an ihre *politischen* Aufgaben zur Frage ihrer *Erziehung* übergeht: ἐκ τίνων μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων οἱ σωτῆρες ἐνέσονται τῆς πολιτείας (502C10-D2; »Welche allgemeine Voraussetzungen, welche Lebensformen sind nötig, damit die Retter der Verfassung erstehen und dauern ... ?«, Vr.). Wegen der Formulierung von Sokrates' Frage (μαθήματα, ἐπιτηδεύματα) ist daran zu erinnern, daß in der vorhergehenden Behandlung der Physis des (wahren) Philosophen (und der Ursachen des üblichen »Unterganges« der »philosophischen Natur«; *oben*, 6.3.4) die richtigen μαθήματα und ἐπιτηδεύματα als jene Nahrung der Psyche dargestellt worden waren, die den »Untergang« der »philosophischen Natur«—m.a.W. ihren vorzeitigen Wechsel zur Politik—verhindern kann; würde die »philosophische Natur« infolge der richtigen Nahrung in μαθήματα und ἐπιτηδεύματα nicht »untergehen«, so würde sie zu jenem Menschen führen, der, ob er nun politisch tätig ist oder nicht, der wahre Staatsmann, der wahre Kenner der πολιτικὴ τέχνη ist (*oben*, 6.4.2).

Für die Entscheidung über die μαθήματα (»Lerninhalte«, »Lehrgegenstände«) der philosophischen Erziehung ist es von Bedeutung, daß Sokrates von Anfang der Behandlung der philosophischen Erziehung an (503E3-504A1) keinen Zweifel daran läßt, daß die Fähigkeit, sich die schwierigsten und wichtigsten Lerninhalte (μαθήματα) anzueignen, dafür entscheidend ist, ob man zum Philosophen—und dann auch zum Philosophen-*Herrscher*—werden kann. Zum Philosophen genügt es nicht, daß man den Weg der philosophischen Erziehung zu einem Großteil gegangen ist: es kommt alles auf den *letzten* Schritt des »Weges nach oben« an; wenn jemand im Laufe der philosophischen Erziehung nicht bis zur höchsten Einsicht geführt worden ist, so ist seine philosophische Erziehung ohne *politischen* Nutzen, kann er nicht zum Philosophen-*Herrscher* werden.

Daß der Weg der philosophischen Erziehung einen klar markierten Höhepunkt hat (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, 511B6-7; »bis zum voraussetzungslosen Urbeginn des Ganzen«, Vr.) bedeutet, daß diese Erziehung nicht ein endloser Weg nur der Annäherung ist, wodurch es beliebig wäre, an welchem Punkt man aufhören würde: vielmehr hat er ein genau zu bestimmendes Ende, das eben als das μέγιστον μάθημα, der »wichtigste Lerninhalt«, zu verstehen ist. Dies ist politisch relevant: wäre der Weg der Erziehung nur einer der (endlosen) Annäherung, so könnte man, wenn einmal das Prinzip des Weges—vom weniger zum mehr Seienden—erfaßt worden ist, an einem beliebigen Punkt aufhören, ihn weiterzugehen; dies würde bedeuten, daß der Weg der Erziehung, da kein Mensch ihn ganz gehen könnte, im Prinzip von *allen* Bür-

gern gegangen werden könnte, so daß kein Grund da wäre, nur die Begabtesten, die Menschen mit der »philosophischen Natur«, den Weg gehen zu lassen: damit verschwände die in der These der Philosophen-Herrscher implizierte Notwendigkeit, die Herrschaft nur einer kleinen Gruppe anzuvertrauen. Da dieser Weg der Erziehung jedoch, wie *Staat* VI-VII dargestellt wird, erst dann *politisch nützlich* gegangen wird, wenn auch sein *Ende* erreicht wird, soll der Weg, wenn er gegangen wird, von denjenigen gegangen werden, die sein Ende vermutlich erreichen können (*unten*, 6.5.1.2).

Im Widerspruch zu einer solchen »elitären« Auffassung von Erziehung scheint die Tatsache zu stehen, daß Sokrates das Denken (des Seienden) als ein Vermögen behandelt, das bei *jedem* Menschen vorhanden ist, wenn es auch bei den meisten Menschen falsch, denn auf Werdendes gerichtet zu sein pflegt (vgl. ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, 518C4-6; »Diese geistige Kraft in der Seele eines jeden und das Organ, mit dem jeder lernt«, Vr.). Die Frage ist, ob dies nicht bedeutet, daß »jeder«, da er ja das Vermögen zur Erkenntnis des Seienden habe, zu den μέγιστα μαθήματα geführt werden, deshalb auch zum Philosophen und dann auch zum Philosophen-Herrscher werden kann. Jedoch sollte hier unterschieden werden: zwar hat jeder Mensch Sokrates' Erachtens das Vermögen zur Erkenntnis des Seienden, jedoch nicht jeder im gleichen Maße (*unten*, 6.5.2); dies bedeutet, daß jeder Mensch ein wenig aus der »Höhle« befreit zu werden pflegt (*unten*, 6.5.6.1)—kann doch jeder das Rechnen lernen, das als das erste der zum Seienden ziehenden μαθήματα dargestellt wird—, bedeutet jedoch nicht, daß jeder Mensch auch zu den μέγιστα μαθήματα geführt werden kann; vielmehr werden zum Erreichen des Endes des Weges nur die Begabtesten fähig sein, weshalb Sokrates davon spricht, man solle τὰς βελτίστας φύσεις (»die besten Naturanlagen«, Vr.) zum Gehen des Weges bis zu den μέγιστα μαθήματα zwingen (519C9-10).

Sucht man nach dem *Inhalt* dieser μέγιστα μαθήματα, so findet man gleich am Anfang der Behandlung der Erziehung einen Hinweis auf die »Idee des Guten« (505A2); freilich reiche es nicht, wenn man nur das Wort »gut« nenne, ohne seine Bedeutung zu kennen (505C3-4). Die »Idee des Guten« nun wird vom Anfang der Behandlung der philosophischen Erziehung an als Telos, als Endpunkt des Weges der Erziehung dargestellt, wobei die Erkenntnis dieses Telos deshalb erforderlich sei, weil ohne die Erkenntnis des »Guten selbst« auch die »Güter« nicht nützlich seien: διὰ τοῦτο δὲ ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἴ τι ὄφελος ἦν (505E3-4; »deshalb muß sie auch sonst manchen Vorteil missen«, Vr.). Diese Erkenntnis wird wiederum dargestellt als unbedingt bei denjenigen vorauszusetzen, denen *die Herrschaft anvertraut werden soll* (οἷς πάντα ἐγχειριοῦμεν, 506A2).

Betrachtet man den Aufbau von Sokrates' Behandlung der Erziehung in VI und VII näher, so ist Folgendes erkennbar: nachdem, bis 502C8, die »philosophische Natur« behandelt worden ist (zur Begründung der physischen und der politisch-rhetorischen Möglichkeit von Philosophen-Herrschern), wird 502C9 ff. nach der Erziehung der Philosophen in einem *politischen* Zusammenhang gefragt, insofern jetzt gefragt wird, mit welchen *Lerninhalten* man wird sichern können, daß die σωτῆρες τῆς πολιτείας in der Tat vorhanden sein werden (502D1-2). Die Frage nach den Lerninhalten (502C10-D1) führt dazu, daß bald von den **μέγιστα μαθήματα** die Rede ist (504A2-3), deren Erkenntnis für künftige Philosophen-Herrscher dermaßen wichtig ist, daß diese geradezu im Hinblick auf ihre vermutliche Fähigkeit, zu diesen μέγιστα μαθήματα vorzudringen, ausgewählt werden sollen (*unten*, 6.5.1.2). Die Frage nach dem Inhalt dieser μέγιστα μαθήματα (504A1-2) führt zu einer Antwort von seiten des Sokrates, die in dem Sonnen- und Liniengleichnis ihren Gipfel findet. Nachdem in diesen Gleichnissen der Inhalt der **μέγιστα** μαθήματα angedeutet worden ist, kehrt Sokrates—im Höhlengleichnis—zur Frage der *Erziehung* der Philosophen-Herrscher zurück.

Dies bedeutet, daß das Höhlengleichnis nicht einfach als das dritte einer, mit dem Sonnengleichnis anfangenden, Reihe zu verstehen ist: vielmehr haben Sonnen- und Liniengleichnis zur Aufgabe, die Beschaffenheit der **μέγιστα** μαθήματα der Philosophie zu skizzieren, da es hier um jene Lerninhalte geht, zu denen eine politisch relevante philosophische Erziehung führen soll; das Höhlengleichnis dagegen zeigt die Bedeutung der im Sonnen- und Liniengleichnis noch *ohne Berücksichtigung erzieherischer Aspekte* beschriebenen μέγιστα μαθήματα für die Einrichtung der Erziehung der Begabtesten zu Philosophen und Herrschern. Da die erzieherische Bedeutung der (μέγιστα) μαθήματα 502C10-D1 und 503E3-4 postuliert wird, muß zunächst (im Sonnen- und Liniengleichnis) zur Erkenntnis (oder vielmehr nur: Ahnung; vgl. 504B1 ff.) dieser (μέγιστα) μαθήματα »aufgestiegen« werden; das Höhlengleichnis dagegen enthält den »Abstieg« von den (μέγιστα) μαθήματα zu ihrer Bedeutung für die Gestaltung einer *Erziehung*, die zur Erkenntnis dieser μέγιστα μαθήματα soll führen helfen: *wenn* die μέγιστα μαθήματα in etwa so beschaffen sind, wie im Sonnen- und Liniengleichnis dargestellt, *dann* wird die Strukturierung der zu diesen μαθήματα führenden Erziehung in etwa so sein müssen, wie im Höhlengleichnis skizziert und anschließend von Sokrates präzisiert wird.

Bei unserer Besprechung der *Staat* VI-VII dargestellten philosophischen Erziehung lassen wir uns demnach von der Hypothese leiten, daß das Sonnen- und Liniengleichnis so viel Einsicht in die Beschaffenheit der μέγιστα μαθήματα vermitteln, als dazu erforderlich ist, die *Erziehung*

der Wächter in einer solchen Weise zu gestalten, daß sie ihre *politische* Funktion (σωτῆρες τῆς πολιτείας, 502D1-2; »Retter der Verfassung«) werden erfüllen können. Während das Sonnen- und Liniengleichnis von der beginnenden Darstellung der *Erziehung* der Wächter (502C9) ausgehen und nach den im Laufe dieser Erziehung unbedingt zu erreichenden μέγιστα μαθήματα (503E4) fragen, wird gleich nach ihnen zur Frage der *Erziehung* zurückgekehrt (514A2): der Anfang des Höhlengleichnisses (Μετὰ ταῦτα δή, 514A1) zeigt, daß mit dem Sonnen- und Liniengleichnis die Grundlage für die Darstellung der Bedeutung der μέγιστα μαθήματα für die Gestaltung der *Erziehung* (vgl. παιδείας ... πέρι, 514A2) der Philosophen-Herrscher geschaffen worden ist.

Zur politischen Bedeutung dieser μαθήματα, besonders des μέγιστον μάθημα, erklärt Sokrates im Anschluß an das Höhlengleichnis, daß die Schau der »Idee des Guten« die Voraussetzung dazu bildet, daß man im privaten und politischen Leben vernünftig handeln kann (ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ, 517C4-5). Zwar zeigt er, daß die Schau der »Idee des Guten« keineswegs zu politischem Handeln *zwingt*, eher schon den aus der Höhle Befreiten davon abhält, jedoch wird auch deutlich, daß, *wenn* politisch vernünftig gehandelt werden soll, dies nur demjenigen möglich ist, der die »Idee des Guten« geschaut, sich das μέγιστον μάθημα »angeeignet« hat. Fragt man, wie die Erkenntnis gerade dieses μέγιστον μάθημα eine so hervorragende politische Bedeutung haben soll, so findet man einen Hinweis darauf, daß die »Idee des Guten« nicht nur als die Ursache aller Seienden zu betrachten ist, sondern besonders auch als die Ursache dessen, worüber die »Vielen« zu urteilen pflegen, wenn sie versammelt sind (492B7-9; C2-7): ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517C2; »daß sie für alles Rechte und Schöne die Ursache ist«, Vr.). Indem die »Idee des Guten« erkannt wird als Kriterium in jenen Fragen, in denen die (unphilosophischen) »Vielen« sich selbst zum Maßstab zu machen pflegen (493A6 ff.), fängt die *politische* Wirkung der »Idee des Guten« an. Politisch ist der Schritt zur Erkenntnis der »Idee des Guten«, als letztes und »größtes« μάθημα, deshalb entscheidend, weil erst hier geschieht, was die philosophische Erziehung *politisch* wertvoll macht: das früher nur »Gesehene« kann im Lichte der »Idee des Guten« nunmehr gedacht werden; von dem μέγιστον μάθημα als Telos der Erziehung her ist die Fundierung der politisch zentral stehenden Werturteile möglich (520C3-6; vgl. 517C2). Hier vollzieht sich im politischen Bereich das, was im Liniengleichnis als Folge des Erreichens der ἀρχὴ ἀνυπόθετος (»voraussetzungsloser Urbeginn«, Vr.) dargestellt wird: καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς (511D2; »diese Gegenstände, die aber—zusammen mit dem Urgrund—auch rein erkennbar wären«, Vr.; vgl. 516B9-C2). Da der Weg der Erziehung durch die letzte

Erfahrung geprägt wird, ohne welche dieser Weg politisch wirkungslos bleibt, ist es im Rahmen einer Erziehung, die für Philosophen-*Herrscher* politisch relevant sein soll, verständlich, daß immerhin einige, nämlich die Begabtesten, dazu gezwungen werden sollen, dieses μέγιστον μάθημα in der Tat zu erreichen: τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ... μέγιστον (519C8-10; »die besten Naturanlagen zu zwingen, sich jener Wissenschaft zu widmen, die wir vorher als die höchste bezeichnet haben«, Vr.; vgl. 540A6-7).

6.5.1.2 Die vermutliche Fähigkeit, das μέγιστον μάθημα *zu erreichen, als Kriterium der Auswahl*

Im vorhergehenden Teil sahen wir, daß die philosophische Erziehung ohne politischen Nutzen bleibt, wenn sie nicht bis zur höchsten Einsicht durchgehalten wird. Da der Weg bis zur höchsten Einsicht ein langer ist, scheint es sich allein schon aus Gründen der Zweckmäßigkeit zu lohnen, die Eignung der »Kandidaten« für eine philosophische Erziehung daraufhin zu prüfen, ob sie dazu fähig sein dürften, den Weg zu Ende zu gehen. Von *Auswahl* der Wächter war schon früher (*Staat* III) die Rede, wie Sokrates 535A6 ff. in Erinnerung bringt. Das frühere Kriterium war die Fähigkeit, sein Leben hindurch unter allen Umständen das für die Polis Beste zu tun, m.a.W. die unveränderliche, dauerhafte Liebe des Wächters zur Polis (vgl. 412C13-E8; 413C5-D2). Wenn Sokrates jetzt, im Rahmen der philosophischen Erziehung, an die Kriterien der früheren Auswahl erinnert, betont er die Bedeutung, die Zuverlässigkeit, Sturheit und Stabilität damals hatten (vgl. 535A10-B2). Im Gegensatz dazu werden *Staat* VI-VII, gemäß dem Charakter der Erziehung zu *Philosophen* und dem Schwierigkeitsgrad des hier entscheidend wichtigen μέγιστον μάθημα, Kriterien aufgestellt, die mit der Fähigkeit des *Lernens* zu tun haben.

Gleich am Anfang der Behandlung der philosophischen Erziehung wird deutlich, daß die künftigen Wächter daraufhin erprobt werden sollen, ob sie mit der Zeit zur Erkenntnis der wichtigsten Inhalte der philosophischen Erziehung fähig sein werden; da die künftigen Herrscher sich vorher, als Philosophen, die μέγιστα μαθήματα angeeignet haben sollen, wird der den μέγιστα μαθήματα vorhergehende Unterricht selbst auch Mittel zur Auswahl (σκοποῦντας εἰ καὶ τὰ μέγιστα μαθήματα δυνατὴ ἔσται ἐνεγκεῖν, 503E3-4; »Man muß ihn auch in vielen Lehrgegenständen üben und dann prüfen, ob seine Natur auch die höchsten Wissenschaften zu ertragen vermag«, Vr.; vgl. τι ... τοιοῦτον διαπονεῖν, 503D4-5; »wenn sie zu einer derartigen Plage genötigt werden«, Vr.). Von dieser Absicht her, schon die den μέγιστα μαθήματα vorhergehenden Lerninhalte als

Mittel zur Auswahl zu benutzen, ist es zu verstehen, daß Sokrates bei der Präzisierung der Lerninhalte der philosophischen Erziehung den Schwierigkeitsgrad der Arithmetik als zusätzliches Argument dafür darstellt, die Arithmetik unter die Lerninhalte der philosophischen Erziehung aufzunehmen: man werde nicht vieles finden, ἅ γε μείζω πόνον παρέχει μανθάνοντι καὶ μελετῶντι (526C1-3; »Und schwerlich findest du viele Lehrfächer, die dem strebsamen Schüler mehr Mühen bereiten als dieses«, Vr.); dieser Gedanke schließt an jenen an, daß man die künftigen Philosophen ἐν μαθήμασι πολλοῖς γυμνάζειν (503E3; »Man muß ihn auch in vielen Lehrgegenständen üben«, Vr.) soll, um herauszufinden, ob sie mit der Zeit zur Aneignung der μέγιστα μαθήματα fähig sein dürften (E3-4).

Wenn man den Gedanken, daß während der philosophischen Erziehung auf die Fähigkeit hin ausgewählt wird, sich die μέγιστα μαθήματα anzueignen, in seinem *politischen* Zusammenhang betrachtet—ist hier von Erziehung doch anläßlich der Philosophen-*Herrscher* die Rede—,so läßt sich sagen: im Rahmen der These, daß »Rettung« für die Poleis und die Einwohner dieser Poleis nur möglich ist, wenn Philosophie und Herrschaft von den gleichen Menschen ausgeübt werden, sollen die (eventuellen) künftigen Herrscher daraufhin erprobt werden, ob sie zur Aneignung der schwersten Inhalte der philosophischen Erziehung überhaupt fähig sein dürften; wenn sie schon von ihrer Physis her nicht zu jenen Philosophen-Herrschern werden können, von denen doch die κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι abhängt, erübrigt sich ihre *philosophische* Erziehung.

Es scheint zunächst aus Gründen der Zweckmäßigkeit zu geschehen, wenn Sokrates 535B1 f., zusätzlich zu den früheren Kriterien der Auswahl, fordert, daß die zu Erziehenden wegen der Eigenart und des Schwierigkeitsgrades der bevorstehenden philosophischen Erziehung über die entsprechenden intellektuellen Eigenschaften verfügen sollen (535B2-3); scharfsinnig sollen sie sein und ohne Anstrengung lernen (535B5-6). Daß diese Eigenschaft bei ihnen vorhanden sein soll, ist durch die Schwierigkeit des zu Lernenden bedingt (ἐν ἰσχυροῖς μαθήμασιν, 535B7); Sokrates betont die Liebe zur Anstrengung (φιλοπονία, 535D1; vgl. C1, D4), die zweiseitig sein soll: bezogen sowohl auf Intellektuelles als auf Körperliches (535D1-536B7).

Betrachtet man das bisher zur Auswahl der künftigen Philosophen-Herrscher aus den Reihen der Wächter Gesagte, so scheint es zur Auswahl *zwei* Gründe zu geben: erstens soll sicher gestellt werden, daß wenigstens einige der Wächter, als Produkte der ersten, vorphilosophischen Erziehung (*oben*, Kap. 3), sich tatsächlich jene μέγιστα μαθήματα aneignen, deren Kenntnis sie erst zu Philosophen (und damit zu Kennern der wahren πολιτικὴ τέχνη) macht; zweitens dürften Gründe

der Zweckmäßigkeit eine Rolle spielen: wenn von Anfang an deutlich ist, daß nur wenige das Ende der philosophischen Erziehung erreichen können, kann man besser gleich am Anfang versuchen, diese Wenigen auszuwählen.

Zu diesen zwei Gründen kommt ein dritter, *politisch* bedingter hinzu: Sokrates spricht 537C davon, daß rechtzeitig geprüft werden soll, ob der vielleicht zur Erkenntnis der μέγιστα μαθήματα Auszuwählende eine »dialektische Natur« habe: μεγίστη ... πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή (537C6-7; »die schwerste Probe für die dialektische Anlage«, Vr.). Weshalb wird nicht einfach abgewartet, ob der zu Erziehende auch zur *Dialektik* fähig ist? Der Hintergrund der Auswahl ist ein *politischer*: die von ihrer Physis her zur Dialektik unzureichend Begabten werden durch die Erfahrung der Dialektik in den »Abgrund des Skeptizismus« gestürzt, verlieren ihre »moralischen Eltern« und werden zu παράνομοι (»ungesetzlich«, Vr.); es gebe jedoch kaum eine größere Gefahr für die »gute Polis«, als wenn ihre Wächter zu παράνομοι werden. Demnach werden die Wächter nicht nur wegen der intellektuellen Schwierigkeit der μέγιστα μαθήματα, sondern auch wegen der moralischen und politischen Folgen ausgewählt, die bei jenen Menschen eintreten, die mit den μαθήματα der Dialektik konfrontiert werden, ohne ihnen intellektuell gewachsen zu sein (*unten*, 6.5.5.3).

Daß von den Wächtern nur eine kleinere Gruppe zur philosophischen Erziehung ausgewählt werden soll, um dann zu Philosophen-*Herrschern* werden zu können, geschieht somit nicht deshalb, weil hier umwillen der Selektion selektiert wird: vielmehr muß einerseits sichergestellt werden, daß wenigstens einige der zur philosophischen Erziehung zugelassenen jüngeren Wächter begabt genug sind, den Weg der Erziehung bis zu den μέγιστα μαθήματα zu gehen, andererseits, daß nicht jene Menschen zur Erfahrung der Dialektik zugelassen werden, die, weil sie dieser Erfahrung nicht gewachsen sind, zunächst zu παράνομοι und dann zur Gefahr für die Polis werden. Übrigens spricht Sokrates von Auswahl der Wächter nicht allein im Zusammenhang der Frage ihrer Eignung, sich die μέγιστα μαθήματα anzueignen, sondern auch der Fähigkeit, ihre politisch-militärischen Aufgaben zu erfüllen; die schweren Körperübungen, denen die künftigen Wächter im Alter von 18 bis 20 Jahren unterworfen werden, haben auch die Funktion, im Hinblick auf diese *andere* Seite der Aufgabe der Philosophen-*Herrscher* auswählen zu können: καὶ ἅμα μία καὶ αὕτη τῶν βασάνων οὐκ ἐλαχίστη, τίς ἕκαστος ἐν τοῖς γυμνασίοις φανεῖται (537B5-6; »Zugleich ist dies eine eigene Prüfung und nicht die schlechteste, wie sich ein jeder in den Leibesübungen bewährt«, Vr.; *oben*, 6.4.3).

6.5.2 *Die »Fenster zum Seienden«; die politische Relevanz einer an diese »Fenster« anknüpfenden Erziehung*

Bevor wir uns auf eine kurze Behandlung der philosophischen Aspekte der philosophischen Erziehung einlassen, sei an den Zusammenhang erinnert, in dem auch noch die kompliziertesten ontologischen Fragen in diesen Büchern des *Staat* stehen. Sokrates stellt die Herrschaft der Philosophen aus zwei Gründen dar als Möglichkeit zum »Ende der Übel für die Poleis«: 1) die auf ihre Philosophie zurückgehende Eudämonie der Philosophen nimmt diesen, als einzigen der Bürger, die Begierde nach der Herrschaft; aus diesem Grunde meint Sokrates, eine Möglichkeit gefunden zu haben, die nach der Herrschaft strebenden Nichtphilosophen damit zu versöhnen, wenn gerade den Philosophen die Herrschaft überlassen wird (*oben*, 6.4.1.3); 2) im Falle der Philosophen ist eine politische Kompetenz vorhanden, die allen Nichtphilosophen, mithin auch allen nichtphilosophischen Politikern, fehlt; fragt man nach der Beschaffenheit dieser Kompetenz, so findet man, daß allein die Philosophen im Falle wertgebundener politischer Entscheidungen die richtigen—denn am Kriterium des »Schönen, Guten und Gerechten *selbst*« sich orientierenden—Entscheidungen zu treffen wissen (*oben*, 6.4.2).

Die politische Kompetenz geht, nach Sokrates' Darstellung, darauf zurück, daß die Philosophen »das Gute selbst«, die »Idee des Guten« geschaut, sich folglich das μέγιστον μάθημα der philosophischen Erziehung »angeeignet« haben. Das bedeutet, daß, wenn in der »guten Polis« Menschen zu Philosophen erzogen werden, damit sie zu Herrschern werden können, diese Erziehung bis hin zu den wichtigsten Lerninhalten *Mittel* zu einem *politischen* Zweck ist: damit sie als Herrscher in wertgebundenen politischen Entscheidungen kompetent sind, wird es in der »guten Polis« eine Klasse von Menschen geben müssen, die jene Einsicht erreicht haben, die die entscheidende Voraussetzung zur (richtig verstandenen) politischen Kompetenz bildet. Weil diese Kompetenz allein auf dem Weg der Philosophie zu gewinnen ist, werden Herrscher, wenn sie *kompetente* Herrscher sein sollen, zuerst zu Philosophen werden müssen. Daß die philosophische Erziehung künftiger Philosophen-Herrscher wegen der allein auf diesem Weg zu erwerbenden politischen Kompetenz stattfindet, macht wahrscheinlich, daß die Strukturierung einer zu dieser Kompetenz führenden Erziehung von Anfang an von diesem Ziel her geprägt ist.

Für das Phänomen des politisch entscheidend relevanten μέγιστον μάθημα, des »wichtigsten Lerninhaltes« der Philosophie ist, auf einem einfachen Niveau, davon auszugehen, daß es (vgl. 523A10-B4) bei den Wahrnehmungen einerseits eine Klasse gibt, bei denen die Wahrneh-

mung das Denken nicht zu einer näheren Betrachtung auffordert—da die Wahrnehmung anscheinend zureichend sei und die Dinge erkenne, wie sie sind (vgl. ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα, 523B1-2; »da sie durch die Wahrnehmung hinreichend klargestellt sind«, Vr.)—und andererseits eine Klasse von Wahrnehmungen, die das Denken dazu veranlassen, weiter zu fragen, insofern das Wahrgenommene offenbar nicht richtig sein kann (ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης, 523B3-4; »da die Wahrnehmung kein vernünftiges Ergebnis bringt«, Vr.). Die Ergebnisse unserer Wahrnehmung sind demnach so beschaffen, daß wir in einigen Fällen mit dem Ergebnis der unreflektierten Wahrnehmung nicht zufrieden sein können; dies bringt dann den Verstand dazu, auf das Wahrgenommene zu reflektieren.

Es handelt sich in diesen Fällen um Phänomene, bei deren Wahrnehmung zusammen mit der wahrgenommenen Eigenschaft immer auch *gleichzeitig* das gerade Gegenteil der wahrgenommenen Eigenschaft wahrgenommen wird (ἃ μὲν εἰς τὴν αἴσθησιν ἅμα τοῖς ἐναντίοις ἑαυτοῖς ἐμπίπτει, 524D3-4; »was nun mit seiner Wahrnehmung zugleich sein Gegenteil mitgibt«, Vr.). Die Betonung der *Gleichzeitigkeit* (ἅμα, D4) ist von Gewicht: daß Glaukons eigener Versuch, einen solchen Fall zu denken (Τὰ πόρρωθεν ... φαινόμενα δῆλον ὅτι λέγεις, 523B5-6: jemand, der von ferne als klein wahrgenommen wird, wird in der Nähe als groß wahrgenommen) von Sokrates zurückgewiesen wird (523B8), geht darauf zurück, daß in Glaukons Beispiel die Gleichzeitigkeit (ἅμα, 523C1) fehlt. Entscheidend ist, daß bei den von Sokrates gemeinten Phänomenen gleichzeitig zwei Eigenschaften wahrgenommen werden, von denen die eine die andere auszuschließen scheint. Wahrnehmungen dieser Art lassen Zweifel an der Identität des Wahrgenommenen aufkommen und erfordern der Reflexion (ἐπισκέψεως δεόμεναι, 524B2; vgl. 523B1). Mit einer anderen Formulierung: der Wahrnehmende wird in jenen Fällen in eine Aporie versetzt (ἔν γε τοῖς τοιούτοις αὖ τὴν ψυχὴν ἀπορεῖν, 524A6-7), in denen die Identität des Wahrgenommenen nicht selbstverständlich ist: wenn das Wahrgenommene *gleichzeitig* als hart und als weich (524A3), als groß und als klein (523E3) wahrgenommen wird, wird der Wahrnehmende dazu gezwungen (ἀναγκαῖον, 524A6), die Frage zu stellen, was denn das wahrgenommene Harte (bzw. Weiche), Große (bzw. Kleine) *ist* (vgl. 524C11).

Zu dieser Klasse von Phänomenen ließe sich allgemeiner sagen, daß der *Satz vom Widerspruch* (*oben*, Kap. 5, Anm. 35) in ihrem Fall ungültig scheint, insofern bei Phänomenen dieser Klasse das Wahrgenommene gleichzeitig zwei konträre Eigenschaften zu haben scheint; im Fall des Fingers etwa (Sokrates' Beispiel, 523C11) ist der wahrgenommene Finger gleichzeitig der größere und der kleinere; in ähnlicher Weise hat

jeder gesehene Gegenstand immer gleichzeitig Einheit und Vielheit (524E2 ff.). Kennzeichnend für diese Klasse von Phänomenen ist der Widerspruch zwischen der *gesehenen Verschmelzung* konträrer Eigenschaften und der *gedachten Verschiedenheit* dieser Eigenschaften (524B10-C9); genauer gesagt: die Unmöglichkeit für den Verstand, daß am wahrgenommenen Gegenstand die entgegengesetzten Eigenschaften *gleichzeitig* vorhanden sind—dies müßte ja zur Folgerung führen, daß diese als entgegengesetzt betrachteten Eigenschaften in Wahrheit identisch sind (524C3-4)—, führt dazu, den Unterschied der als verschmolzen gesehenen Eigenschaften zu *denken* (524C6-9); noch anders gesagt: jene Phänomene, bei denen immer gleichzeitig die Eigenschaften X und -X wahrgenommen werden, zwingen den Wahrnehmenden dazu, die Frage zu stellen, was dieses X eigentlich *ist*. Weil (in Sokrates' Beispiel, 523C11 ff.) der wahrgenommene Finger gleichzeitig als groß und klein wahrgenommen wird, obwohl dem Verstand doch unmöglich scheint, daß ein gleichzeitig als groß und klein Wahrgenommenes in der Tat gleichzeitig groß und klein *ist*, zwingt die Wahrnehmung des Fingers zur Frage, was denn eigentlich das Große, was das Kleine in Wahrheit *ist* (524C10-11). In Sokrates' Beispiel ist nicht das Finger-Sein des Fingers problematisch (523D3-7), sondern sein gleichzeitig groß-und-klein-Sein (E3 ff.). Da das Finger-Sein des Fingers in allen Wahrnehmungen des Fingers als das gleiche wahrgenommen wird, sieht der »gemeine Menschenverstand« (τῶν πολλῶν ἡ ψυχή, 523D4) in den Wahrnehmungen des Fingers keinen Anlaß, die Frage nach dem Finger-Sein des wahrgenommenen Fingers zu stellen. Anders verhält es sich jedoch im Fall der wahrgenommenen Eigenschaften des Fingers, da man hier mit der Unzureichendheit unserer Sinnesorgane konfrontiert wird: ἡ ὄψις ἄρα ἱκανῶς ὁρᾷ ...; αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἀρ' οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; (523E3-7; »Sieht nun der Gesichtssinn ... hinreichend? ... Und weisen nicht ähnlich die anderen Wahrnehmungen auch Mängel auf?«, Vr.). Die *Größe* des Fingers wird niemals »zureichend gesehen« (E3-4), da der Finger immer als gleichzeitig-groß-und-klein gesehen wird; die einzige Möglichkeit, die Größe des Fingers »zureichend zu sehen«, besteht darin, sie »mit dem Geist zu sehen«, mithin: sie zu *denken* (vgl. 524C7 ff.). Dies bedeutet, daß nicht die wahrgenommenen Gegenstände, sondern die an ihnen wahrgenommenen Eigenschaften in manchen Fällen dazu zwingen, die Frage nach dem Sein zu stellen, die Frage, was jenes X in Wahrheit ist (mit anderen Worten: als was jenes X gedacht werden soll), das, wenn es wahrgenommen wird, immer gleichzeitig als X und -X wahrgenommen wird.

Im Falle solcher Wahrnehmungen vollzieht sich die Reflexion (vgl. 524B2) dadurch, daß die Psyche, indem sie λογισμός und νόησις »herbei-

ruft« (524B4-5), sich die Frage stellt, εἴτε ἓν εἴτε δύο ἐστὶν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων (524B5; »ob der gemeldete Eindruck von einem oder von zwei Gegenständen ist«, Vr.). Gemeint ist hier wohl Folgendes: dort, wo die Wahrnehmung einen Gegenstand mit zwei, gleichzeitig vorhandenen, konträren Eigenschaften wahrnimmt—was dem Verstand aufgrund des Satzes vom Widerspruch unmöglich scheinen muß—, ist die als erste zu stellende Frage, ob die wahrgenommenen, widersprüchlich scheinenden Eigenschaften dies in der Tat sind.[23] Wenn festgestellt worden ist, daß es wirklich um konträre Eigenschaften geht, muß die Antwort lauten, daß jede von ihnen eine von der anderen verschiedene ist, so daß jede für sich eine, beide zusammen zwei sind. Das Ergebnis dieses Prozesses wird von Sokrates 524B-C dargestellt: in der Wahrnehmung werden das Große und das Kleine *gesehen*; auch im Denken werden das Große und das Kleine irgendwie »gesehen«, denn *gedacht* (vgl. μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἡ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, 524C6-7). Der Unterschied zwischen Wahrnehmen und Denken ist folgender: im Sehen werden das Große und das Kleine *als das Gleiche gesehen* (οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι, 524C3-4); im Denken dagegen werden sie *als Verschiedenes* »gesehen« (οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, 524C7). Wenn nun das Denken das Große und das Kleine als Verschiedenes »gesehen« hat, stellt sich ihm die Frage nach dem eigentlichen *Sein* des Großen, bzw. Kleinen: τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ σμικρόν; (524C11; »was denn das Große und das Kleine eigentlich ist«, Vr.). *Daß diese Frage gestellt wird*, ist Sokrates' Darstellung zufolge wesentlich: erst mit dieser Frage vollzieht sich die Wendung vom Wahrgenommenen zum Gedachten, vom Werdenden und Vergehenden zum Seienden (524D9-525A2).

Zu diesem Geschehen sind zwei Bemerkungen zu machen: 1) die Trivialität von Sokrates' Beispiel könnte Zweifel daran aufkommen lassen, ob die hier gemeinten Erfahrungen *politische* Relevanz haben können; deshalb ist hier, vorwegnehmend, darauf hinzuweisen, daß zur umfangreichen Klasse der von Sokrates gemeinten Erfahrungen auch jene gehören, die sich auf die Wahrnehmung von gerechten, schönen und guten Handlungen beziehen: in diesem Fall dürfte die politische Relevanz weniger problematisch sein (*unten*, S. 285 f.); 2) bemerkenswert ist, daß diese Wahrnehmungen dargestellt werden als dazu *zwingend*, die Seinsfrage zu stellen;[24] es handelt sich hier demnach nicht um »Schlauheiten« von philosophisch Interessierten, sondern um Erfahrungen, die die gewöhnlichen Menschen dazu *zwingen*, die Seinsfrage zu stellen. Sokrates hat hier, um das erklären zu können, worauf es ihm in der *philosophischen* Erziehung ankommt, auf dem einfachsten, am trivialsten scheinenden Niveau einen Zugang zur Problematik gefunden. Daß das Stellen der Seinsfrage trotz dem dazu angeblich *zwingenden* Charakter mancher

Wahrnehmungen dennoch eine Ausnahme bleiben dürfte, hat zwei Gründe: 1) manchen Menschen fehlt es an Neigung oder Fähigkeit, den Bereich des nur Wahrgenommenen, des Werdenden und Vergehenden zu verlassen; 2) die »Vielen« üben, wenn (politisch) versammelt, eine gegenseitige Kontrolle aus, die verhindert, daß die, sich im Falle wertgebundener politischer Entscheidungen eigentlich aufzwingende Seinsfrage (im Hinblick auf das »Schöne, Gerechte und Gute selbst«) auch wirklich gestellt wird (vgl. 492C2 ff.; *unten*, 291 f.).

Auf gerade letztere Gruppe von politisch relevanten Wahrnehmungen geht Sokrates, um die (μέγιστα) μαθήματα der philosophischen Erziehung einigermaßen zu erklären, ein, wenn er in VI (507B2) den Schritt zurück tut zum Anfang alles Philosophierens: er weist hier auf die Differenz hin zwischen »den vielen schönen und guten Dingen« (B2) einerseits, die immer auch—und zwar gleichzeitig—als nicht-schön und nicht-gut wahrgenommen werden (493B7-E1) und »dem Schönen und dem Guten selbst« andererseits (507B5). Diese Differenz sei eine zwischen Sehen und Denken (507B9 ff.), insofern »die vielen schönen Dinge« immer gesehen, »das Schöne selbst« dagegen gedacht wird (B9-10). Auf diese Unterscheidung von Sehen (allgemeiner: Wahrnehmen) und Denken und der entsprechenden Gegenstandsbereiche geht Sokrates im Sonnengleichnis ein.

Im Rahmen vorliegender Arbeit geht es zu weit, eine erschöpfende Interpretation von Sonnen- und Liniengleichnis zu versuchen; im Folgenden werden wir nur nach Bedürfnis auf Einzelheiten dieser Gleichnisse eingehen. In diesem Sinne ist zunächst eine Bemerkung zur Funktion der Sonne im Sonnengleichnis zu machen: in diesem Gleichnis wird das Ganze der wahrnehmbaren Welt dargestellt als aus zwei Bereichen bestehend, einerseits dem Bereich der (entweder durch Natur oder aber durch Kunst) gewordenen Gegenstände, andererseits dem Bereich der Abschattungen und Abspiegelungen dieser natürlichen oder künstlichen Gegenstände. Gemeinsam ist den Gegenständen beider Bereiche, daß sie geworden und (deshalb) vergänglich sind. Interessant ist nun, daß die Sonne—wohl allgemeiner: die Himmelskörper (vgl. τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, 508A4; »unter den Göttern des Himmels«, Schl.)—von Sokrates als »Gott« bezeichnet wird (508A9); sucht man einen Grund für diese Bezeichnung, so findet man, daß die Sonne als »Ursache« des Bereiches des Werdenden und Vergehenden *über* diesem Bereich steht (οὐ γένεσιν ... ὄντα, 509B4); die Sonne zeigt sich, als »sichtbares Seiendes«, innerhalb des Bereiches der »sichtbaren Werdenden« ein *Fenster* zum Bereich des Seienden. Gerade in der Weise, wie die in dem Bereich des Werdenden sichtbare seiende Sonne innerhalb dieses Bereiches (denn als Sichtbares) auch schon (denn als Seiendes) außerhalb dieses Bereiches steht, bildet sie ein Analogon (vgl. εἰκόνα, 509A9) zur »Idee des Guten«, die, obwohl

nur im Bereich des Seins und Denkens erkennbar, als ihrerseits wieder über diesem Bereich von Denken und Sein stehend dargestellt wird (509B6-10).

Für das Verständnis der *Staat* VI-VII dargestellten philosophischen Erziehung, die ja Philosophen-*Herrscher* hervorbringen soll, ist es von Gewicht, daß es, wie man Sokrates' Darstellung entnehmen kann, eine ganze Menge von gewissermaßen recht verschiedenen Wahrnehmungen gibt, die jedoch alle den Zug gemeinsam haben, daß in ihnen eine Eigenschaft X gleichzeitig mit ihrem Gegenteil -X wahrgenommen wird. Wenn Sokrates aus dieser Klasse im Hinblick auf die Lerninhalte der philosophischen Erziehung eine *Auswahl* macht, so geschieht dies (*unten*, 6.5.4.2) besonders wegen der *militärischen* Relevanz dieser Inhalte. Demnach ist es möglich, die verschiedenen Wahrnehmungen der gleichen Klasse als einigermaßen gleichwertig, ohne innere Hierarchie, zu verstehen; aus diesem Grund bezeichnen wir in diesem Kapitel die Wahrnehmungen dieser Klasse als die »Fenster zum Seienden« im Bereich des Werdenden: es gibt *viele*, gleichwertige Erfahrungen, die den Menschen dazu zwingen, die Seinsfrage zu stellen.[25] Andererseits stellt man fest, daß die philosophische Erziehung, wie sie von Sokrates entworfen wird, auf eine Reihe von Technai bezogen ist, die sich alle aus der Eins und der Zahl entwickeln. Es fragt sich, weshalb die sich mit der Eins und der Zahl beschäftigenden Technai während einer philosophischen Erziehung bevorzugt werden, wenn es doch—neben der Eins und der Zahl—noch *viele* andere »Fenster zum Seienden« geben soll.

Zunächst ist festzustellen, daß die Eins und die Zahl in der Tat gleichfalls zur Klasse der vom Werdenden zum Seienden ziehenden Phänomene gehören, insofern am Wahrgenommenen immer gleichzeitig Einheit und Vielheit wahrgenommen wird (ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν ... καὶ ἀνερωτᾶν, τί ποτέ ἐστιν αὐτὸ τὸ ἕν, 524E4-6; »und die Seele wird zwangsläufig unsicher und forscht nach ... und sie fragt, was denn die Eins an sich ist«, Vr.); hier wird anläßlich der Widersprüchlichkeit der Wahrnehmung die Frage gestellt, auf die allein es in diesem Zusammenhang ankommt: τί ποτέ ἐστιν αὐτὸ τὸ ἕν (»was denn die Eins an sich ist«); damit vollzieht sich hier die Wendung zum Seienden: καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἡ περὶ τὸ ἕν μάθησις (524E6-525A2; »und so würde dann das Wissen um die Eins zu jenen Kräften gehören, die uns umwenden und führen zur Schau des wahren Seins«, Vr.). Bei dieser Widersprüchlichkeit der Eins geht es nicht um die gedachte Eins, sondern um die gesehene Einheit eines Gegenstandes (εἰ δ' ἀεί τι αὐτῷ ἅμα ὁρᾶται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἓν ἢ καὶ τοὐναντίον φαίνεσθαι,˙ 524E2-3; »wenn aber immer mit ihr zugleich ihr Gegensatz gesehen wird, so daß sie ebenso als Eins wie als

Gegenteil davon erscheint«, Vr.). Die innere Widersprüchlichkeit in der Wahrnehmung all dessen, was als Eines (aber gleichzeitig auch als Vieles) wahrgenommen wird, wird Sokrates von Glaukon bestätigt (τοῦτό γ' ἔχει οὐχ ἥκιστα ἡ περὶ αὐτὸ ὄψις· ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος, 525A3-5; »Solche Kraft hat nicht zum wenigsten (auch) die Wahrnehmung der Eins; denn wir sehen dasselbe als eins und als unendlich an Zahl«, Vr.): ein gesehener Gegenstand wird immer gleichzeitig als einer und als viele gesehen; dies bedeutet, daß man mit der Problematik Einheit-Vielheit ein »Fenster zum Seienden« gefunden hat, das *immer dort vorhanden ist, wo überhaupt Einzelnes wahrgenommen wird.*

Obwohl es, betrachtet man Sokrates' Behandlung der Klasse von zur Seinsfrage zwingenden Wahrnehmungen, *viele* »Fenster zum Seienden« gibt, muß man andererseits feststellen, daß nicht erst in der philosophischen Erziehung (*Staat* VII), sondern schon im Liniengleichnis (am Ende von VI) die Mathematiker im Hinblick auf den Übergang von dem Bereich des Werdenden zu jenem des Seienden eine Stellung von besonderer Bedeutung haben. So findet man im Liniengleichnis im ersten Abschnitt jener Hälfte der Linie, die den Bereich des nur zu Denkenden darstellt, gerade die Mathematiker (οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοὺς καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, 510C2-3; »die Leute, die sich mit Geometrie, Rechnen und ähnlichem beschäftigen«, Vr.). Im Liniengleichnis wird nicht begründet, weshalb man gerade die Mathematiker hier, beim Übergang vom Werdenden zum Seienden, finden soll; die Frage stellt sich, weshalb gerade sie für die philosophische Erziehung zum Seienden interessant sind. Ein kurzer Versuch zur Erklärung ihrer Bedeutung sei hier gewagt.

Die Mathematiker arbeiten mit sichtbaren Figuren, haben demnach die Objekte ihrer Techne im Bereich des Wahrnehmbaren, wie dies auch bei den anderen Technai der Fall ist. Andererseits sind diese Objekte für die Mathematiker, im Gegensatz zu den anderen Technitai, nicht schon die Sache selbst, sondern erst eine Spiegelung der Sache, die *selbst* nicht mehr gesehen, nur gedacht werden kann (510D5-511A2). Damit vollziehen sie, im Gegensatz zu den anderen Technitai, schon *als Technitai* die Wendung vom Bereich des Wahrnehmbaren und Werdenden zum Bereich des Denkbaren und Seienden; die Mathematiker erscheinen damit als εἰκόνες (vgl. 509A9) der Philosophen, insofern an ihnen ein erstes Mal, wenn auch noch unzureichend, eine Haltung erkennbar wird, die für den Philosophen bezeichnend ist: die Hinwendung vom Bereich des Werdenden zu jenem des Seienden; unzureichend sind die Mathematiker, wenn gemessen an den Philosophen, insofern sie, die sich als Technitai in der Mitte zwischen Sichtbarem und Denkbarem dauerhaft aufhalten, dem Bereich des Sichtbaren verhaftet bleiben (510D5 ff.);

andererseits bilden sie gerade dadurch ein »Fenster« im Werdenden zum Seienden; wenn Sokrates bei der Darstellung der zur höchsten Erkenntnis führenden philosophischen Erziehung der Wächter von der Tätigkeit der Mathematiker ausgeht, geht er demnach von einer Tätigkeit aus, die unter den menschlichen Tätigkeiten ihrerseits ein »Fenster« von dem Bereich des Sichtbaren zu jenem des nur Denkbaren bildet. Hier ließe sich sagen: obwohl es *viele* »Fenster im Werdenden« gibt, findet man im Fall der Mathematiker eine Techne, deren Objekte potentiell *alle* diese »Fenster«-Funktion haben.

Man kann noch einen Schritt weiter kommen, wenn man auch über die Gegenstände der Mathematiker nachdenkt: die mathematischen Figuren, die man zeichnen und bilden kann (γράφειν, πλάττειν, vgl. 510E1, 2), von denen auch Schatten und Abspiegelungen möglich sind (vgl. E2-3), diese Gegenstände des zweiten Abschnitts der Linie im Liniengleichnis (510A5-6) werden von den Mathematikern als **εἰκόνες** im Hinblick auf den dritten Abschnitt der Linie betrachtet: τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι (510E3; »diese gebrauchen sie nur als Abbilder«, Vr.); dabei ist von einer merkwürdigen Intention des Mathematikers beim Betrachten der sichtbaren Figuren die Rede: wenn er auf die (sichtbare) mathematische Figur schaut (, die dem Bereich-2 der Linie angehört), so *versucht* er, das zu schauen, was mit den Augen gar nicht, nur noch »mit dem Verstande geschaut« werden, nur noch gedacht werden kann: ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ (510E3-511A1; »und suchen die Urbilder an sich zu erkennen, die man nur durch das reine Denken erkennt«, Vr.). Hier findet man das Argument für die propädeutische Funktion der Mathematik innerhalb der philosophischen Erziehung: der Mathematiker wird nicht inzidentell, wie bei den anderen »Fenstern zum Seienden« der Fall ist, sondern dauerhaft, professionell darin geübt, am gleichen Gegenstand den Übergang von dem Bereich des Wahrnehmbaren und Vergänglichen zum Bereich des Denkbaren und Seienden zu vollziehen. Sieht man auf die Tätigkeit des Mathematikers, so wird deutlich, daß sie ihrerseits ein »Fenster« zur, dem Seienden gegenüber angemesseneren, Tätigkeit des Philosophen ist; sieht man auf die Gegenstände der Mathematik, so ließe sich sagen, daß auch sie eine »Fenster«-Funktion haben: sie lassen den sie Betrachtenden sich darin üben, den Übergang von Wahrnehmen zu Denken zu vollziehen. In dieser Hinsicht ist der mathematische Gegenstand, auf einem elementaren Niveau, eine »Nachahmung« der Sonne und der »Idee des Guten«: obwohl zum Bereich des Wahrnehmbaren gehörend, ladet er zum Bereich des Denkbaren ein; das, was am mathematischen Gegenstand *gemeint* wird, ist nicht mehr sichtbar, nur noch denkbar. Entsprechend bildet die Sonne, als »sichtbares Seiendes«, eine Brücke vom

Bereich des Sichtbaren zu jenem des Denkbaren; schließlich hat die »Idee des Guten« die »Eigenschaft«, daß sie, die gewissermaßen noch zum Bereich des Denkbaren gehört, diesen gleichzeitig übersteigt (und damit das Denken des Menschen mit einer ihm endgültigen Grenze konfrontiert, 509B6 ff.).

Obwohl es demnach für Sokrates *viele* »Fenster zum Seienden« gibt, ist es doch der Fall, daß für die philosophische Erziehung jenes »Fenster« bevorzugt wird, das mit der Mathematik gegeben ist. Betrachtet man Sokrates' Behandlung (im Liniengleichnis) der philosophischen Möglichkeiten, die in der Mathematik impliziert sind, so findet man bekanntlich den Gedanken, daß die Hypotheseis der Mathematik auf das hin analysiert werden sollen, was ihnen zugrunde liegt (510C6 ff.). Das bedeutet für die *Richtung* der philosophischen Untersuchung, daß sie durch die Analyse der mathematischen Hypotheseis bestimmt wird: man schreitet nicht »irgendwie« von der Mathematik in die Richtung des Seienden und des »Guten selbst« fort, sondern geht durch das »Fenster« der mathematischen Hypotheseis hindurch; in dieser Hinsicht sehen die mathematischen Hypotheseis (als »Fenster« zum mehr Seienden) den mathematischen Gegenständen ähnlich. Dort, wo der nicht-selbstverständliche, nur vorläufige Charakter der Hypotheseis erkannt wird, erfüllen diese ihre philosophische Funktion, »Fenster« zum mehr Seienden zu sein. Ähnliches findet man in der Astronomie, wie diese während der Darstellung der philosophischen Erziehung von Sokrates besprochen wird: die philosophisch richtige Benutzung der Astronomie besteht darin, daß man sich den προβλήματα zuwendet (531C2-3); nicht, daß diese προβλήματα selbst schon das Seiende wären: vielmehr meint Sokrates, daß man dort Zugänge zum Seienden hat, wo, bedingt durch die innere Widersprüchlichkeit all dessen, was wahrnehmbar, werdend und vergehend ist, der Satz vom Widerspruch nicht anwendbar scheint, da das Wahrgenommene gleichzeitig die Eigenschaften X und -X hat (*unten*, 6.5.4.3).

Wir sahen, daß die Mathematiker gewissermaßen nur εἰκόνες der Philosophen sind: obwohl schon auf Seiendes bezogen, bleiben sie dem Sichtbaren verhaftet, machen nicht den Schritt von den Hypotheseis der mathematischen Gegenstände zu dem, was diesen Hypotheseis noch zugrundeliegt; obwohl die Mathematiker die sichtbaren Figuren als Mittel, als »Fenster« zu den seienden Figuren behandeln, machen sie nicht den nächsten Schritt, die seienden, nur denkbaren Figuren ihrerseits wiederum als »Fenster« zum diesen Figuren Zugrundeliegenden zu betrachten. Durch das »Fenster« der Hypotheseis hindurch erreicht man bei diesem philosophischen Alpinismus endlich das Sokrates' Erachtens genau zu bestimmende Ende des Weges vom Werdenden zum Seienden. Der sich anschließende »Weg nach unten« freilich führt an den vorhin,

auf dem »Weg nach oben«, benutzten Hypotheseis nicht in dem Sinne entlang, daß der »Weg nach unten« der gleiche wäre wie jener nach »oben«: die auf dem »Weg nach oben« als »Fenster« benutzten Hypotheseis erscheinen nach der Schau der »Idee des Guten« in einem nunmehr anderen Licht als es der Fall war, als man mit ihrer Hilfe zur »Idee des Guten« aufstieg: der nach »unten« Gehende wird dargestellt als weiterhin im Bereich des nur Denkbaren bleibend (511C1-2). Der philosophische Unterschied zwischen Mathematiker und Dialektiker wird 511D folgendermaßen dargestellt: der Mathematiker bleibt bei dem Denken seiner Objekte ihren wahrnehmbaren Abbildungen verhaftet; er denkt sein Objekt, *während* er auf das sichtbare Objekt, als εἴκων des denkbaren, schaut (510E3-4); damit bleibt der Mathematiker in der Mitte zwischen dem Bereich des Sichtbaren und jenem des Denkbaren. Der Dialektiker dagegen fängt damit an, daß er von den gedachten (aber noch zu veranschaulichenden) Gegenständen des Mathematikers zu den nur denkbaren Hypotheseis dieser Gegenstände und dann zur nur denkbaren Ursache dieser nur denkbaren Hypotheseis fortschreitet (511B3-7), um dann auch bei dem »Weg nach unten« ausschließlich in dem Bereich des nur Denkbaren und nicht mehr den Sinnesorganen Darstellbaren zu bleiben (511B7-C2). Dies bedeutet, daß im Zusammenhang von VI-VII von »Weg nach unten« in zwei Bedeutungen die Rede ist: 1) im *philosophischen* Sinne bedeutet »Weg nach unten« jene intellektuelle Aktivität, bei der die Psyche, anschließend an die Schau der »Idee des Guten«, vorher (noch unzureichend) Gedachtes in einem neuen Lichte (nämlich jenem der »Idee des Guten«) erkennt, jedoch nicht mehr den Schritt »zurück« macht vom nur Denkbaren zum auch sinnlich Vorzustellenden;[26] 2) daneben gibt es eine *politische* Bedeutung von »Weg nach unten«, auf die wir *unten* (6.5.3.3) eingehen. Für die *Erziehung* der Wächter zu Philosophen sind oben skizzierte philosophische Hintergründe besonders deshalb interessant, weil man in dem dritten Abschnitt der Linie—in jenem Bereich des Denkbaren aber noch durch Figuren sichtbar zu Machenden, an dem die Mathematiker beteiligt sind—all jene intellektuellen Tätigkeiten findet, die im Laufe der Wächtererziehung eine Rolle spielen, bevor die Wächter schließlich—als Dreißigjährige—zur Dialektik (Abschnitt 4 der Linie) zugelassen werden. All diesen intellektuellen Tätigkeiten der philosophischen Erziehung, sofern der Dialektik vorangehend, ist gemeinsam, daß sie Wahrnehmbares als Mittel dazu benutzen, das im Wahrnehmbaren nur gemeinte Seiende zu denken; sie befinden sich demnach alle, was den ontologischen Status ihrer *Mittel* betrifft, im zweiten Abschnitt der Linie, während sie sich, was den ontologischen Status ihrer intendierten Gegenstände betrifft, im dritten Abschnitt der Linie befinden. Dadurch können sie als Mittel dazu benutzt werden, die

Wächter sich darin üben zu lassen, durch das Wahrnehmbare (und Werdende) hindurch zum Denkbaren (und Seienden) vorzuschreiten (*unten*, 6.5.4).

Wendet man sich von diesen komplizierten philosophischen Fragen zu politischen Fragen zurück und fragt man nach der politischen Bedeutung dieser philosophischen Überlegungen, so ist zunächst festzustellen, daß die »Fenster zum Seienden« (auf der Seite der wahrgenommenen Gegenstände) auf der Seite des wahrnehmenden Menschen eine Entsprechung haben: obwohl der Mensch, als körperliches Wesen, entsteht und vergeht und dem Bereich des Werdenden und Vergehenden angehört, hat er auch eine Fähigkeit, die dem Bereich des Vergänglichen nicht ausgeliefert ist: die Fähigkeit des Denkens des Seienden (φρονῆσαι, 518E2) gehört nach Sokrates einem »göttlicheren« (518E2) Teil des Menschen an, als es der Körper ist; dies hängt damit zusammen, daß die Fähigkeit des Denkens des Seienden nicht verloren gehen kann (ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, 518E3), sich mithin außerhalb des Bereiches des Werdenden und Vergehenden befindet. Bemerkenswert ist, daß diese Fähigkeit Sokrates' Darstellung zufolge auch dann vorhanden ist, wenn die ihr gemäßen Objekte, die Seienden, fehlen: auch dann, wenn sie auf »nur« Werdendes und Vergehendes, auf »nur« Wahrnehmbares gerichtet ist, ist sie *als solche* (als Fähigkeit, das *Seiende* zu denken) vorhanden, und zwar aktiv (vgl. 518E3 ff.). Es liegt nahe, diese Fähigkeit als die »Fensterfunktion« auf der Seite des Menschen zu verstehen, welche die in dem Bereich des Wahrnehmbaren überall vorhandenen »Fenster zum Seienden« selbst aufsucht.

Eine *politisch* relevante Komplikation entsteht dadurch, daß diese Fähigkeit, im Werdenden die »Fenster zum Seienden« zu suchen, einerseits als bei allen Menschen vorhanden und andererseits als nicht bei allen Menschen im gleichen Maße vorhanden dargestellt wird: daß die Herrschaft der *Philosophen* in erster Instanz damit begründet wird, daß »die« Menschen in φιλόσοφοι einer- und φιλόδοξοι andererseits zu unterscheiden sind (*oben*, 6.3.2), ist vom Gedanken her zu verstehen, daß die Fähigkeit des Denkens des Seienden bei den Menschen in verschiedenem Maße vorhanden ist. Die Nichtphilosophen (φιλόδοξοι) werden dargestellt als zwar unfähig, zu leugnen, daß von »den vielen schönen Dingen« ein jedes gleichzeitig auch unschön ist (vgl. 479A-C)—was ja bedeutet, daß der Satz vom Widerspruch auf diesen ganzen Bereich nicht anwendbar scheint—, aber auch als Menschen, die sich nicht aufgrund dieser Herausforderung des Denkens von »den vielen schönen Dingen« abwenden zum »Schönen selbst«, sondern sich vielmehr mit dem Widerspruch zufrieden geben, eine Eigenschaft sei gleichzeitig vorhanden und nicht vorhanden, sei und sei nicht zur gleichen Zeit (ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν,

478D5-6). Die *Doxa* nun wird von Sokrates beschrieben als jener Bereich, der sich in der Mitte zwischen Seiendem und Nichtseiendem befindet (478C13-D11): ihr Bereich besteht aus dem, was gleichzeitig »ist und nicht ist« (478D5-6; 477A6). Das bedeutet, daß die Doxa sich genau in jenem Bereich befindet, auf den der Satz vom Widerspruch zunächst nicht anwendbar scheint; dies wiederum bedeutet, daß im Bereich der Doxa jene Phänomene anzutreffen sind, die »zum Philosophieren wecken« (ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως, 524D5), insofern sie eine Erklärung erfordern, durch die der Satz vom Widerspruch in seine Rechte restauriert werden kann. Der »anthropologische« Unterschied zwischen φιλόσοφος und φιλόδοξος ist, daß der φιλόδοξος, wenn konfrontiert mit diesen Widersprüchen, sich weder selbst vom Werdenden zum Seienden wendet, noch aber demjenigen folgen mag oder kann, der ihn den Weg vom Werdenden zum Seienden führen will.

Politische Bedeutung hat dieser Sachverhalt dadurch, daß die Nichtphilosophen, die φιλόδοξοι (φιλοθεάμονες, vgl. 475D2) sich auch mit ihren Meinungen über das Schöne, Gerechte und Gute in dem Bereich zwischen Seiendem und Nichtseiendem aufhalten (vgl. μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος, 479D4-5; »liegen irgendwo zwischen dem wahrhaft Existenten und Nicht-Existenten«, Vr.). Indem sie gedankenlos den Widerspruch hinnehmen, daß das von ihnen für schön Gehaltene notwendig gleichzeitig sein Gegenteil ist, erkennen sie auch in dieser Frage nicht das »Fenster zum Seienden«; die *politische* Folge dessen, daß die Nichtphilosophen zwar »die vielen schönen—und immer gleichzeitig auch unschönen—Dinge« erkennen, jedoch nicht »das Schöne selbst«, ist in den (bestehenden) Poleis jenes politische Elend, von dem nur die Herrschaft der Philosophen befreien kann.

6.5.3 *Das Höhlengleichnis*

Bei der Interpretation des Höhlengleichnisses interessiert uns die mögliche Bedeutung dieses Textes für die politische Philosophie des *Staat*. Von diesem Interesse her fällt auf, daß das Höhlengleichnis, mit seinem Bezug auf Physis und Erziehung, im Zusammenhang des Komplexes *Physis, Erziehung und Auswahl* der Philosophen-*Herrscher*, als Mittel zur κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι steht. Dieser Zusammenhang scheint uns eine ausreichende Rechtfertigung für das Interesse gerade an den zur politischen Interpretation relevanten Aspekten des Höhlengleichnisses. Übrigens soll das Höhlengleichnis nur als Gleichnis der philosophischen Erziehung, nicht schon als die konkretisierende Darstellung dieser Erziehung selbst verstanden werden.

Die im Gleichnis dargestellte Unbildung meint die durch die Physis, aber auch durch die politische Gemeinschaft bewirkte Ausgangsposition des Menschen bezüglich der Erkenntnis des Guten, Schönen und Gerechten; die im Gleichnis dargestellte Erziehung meint die Befreiung der Begabtesten, auch im Interesse ihrer Polis und derjenigen, die selbst nicht aus der Höhle befreit werden können, zur Erkenntnis des »Guten, Schönen und Gerechten *selbst*«. Bei der Interpretation des Gleichnisses ist es sinnvoll, den Abschnitt 492B-D heranzuziehen, in dem die »versammelten Vielen« von Sokrates als die »wahren Sophisten« bezeichnet werden, die mit ihrer Pseudo-Erziehung die Jugend verderben, indem sie durch die Unbedingtheit ihrer Werturteile den jungen Menschen die Möglichkeit nehmen, die in den Werturteilen vorhandenen »Fenster zum Seienden« zu erkennen. Es gibt demnach Gründe für eine *politische* Interpretation schon der Unbildung der Höhle: mehr noch als um die »natürliche« Lage des Menschen, wie sie jeder Erziehung vorhergeht, geht es um jene Lage, die die Folge der »Erziehung« von seiten der »versammelten Vielen« ist.

Folge der philosophischen Erziehung, der Befreiung aus der Höhle, ist u.a. das Desinteresse an der *Herrschaft*. Die *politische* Dimension der Befreiung ist daran erkennbar, daß die Rückkehr in die Höhle als Rückkehr in die Polis (als Bereich der Herrschaft) dargestellt wird. Aufschlußreich für die politische Dimension der Befreiung aus der Höhle ist ein hier von Sokrates zitiertes Wort des Homer; die Eudämonie des »einfachen Lebens« des Philosophen steht, wie besonders der Vergleich mit dem Schlußmythos des *Staat* zeigt, im Gegensatz zur Schein-Eudämonie der absoluten Herrschaft, zur Tyrannis; damit wird die den Philosophen vorgeworfene politische Unbrauchbarkeit-1 verständlich. Die erste politisch wichtige Folge der Befreiung aus der Höhle ist die Abneigung von der Herrschaft, als Folge der Eudämonie der zur Philosophie Befreiten; die zweite politisch wichtige Folge der Befreiung ist die Erkenntnis der »Idee des Guten«, als μέγιστον μάθημα, sofern diese der Grund der politischen Kompetenz ist, die bei den Philosophen—und bei ihnen allein—zu finden ist.

Es gibt Argumente für eine »demokratische« Interpretation der Befreiung aus der Höhle: 1) von besonderer Begabung des zu Befreienden ist im Gleichnis nicht die Rede; 2) die »Fenster zum Seienden« *zwingen* auch den »gemeinen Menschenverstand« dazu, die Seinsfrage zu stellen; 3) die Fähigkeit des Denkens des Seienden wird von Sokrates bei jedem Menschen vorausgesetzt; 4) der Weg aus der Höhle wird dargestellt als einer, der vom befreit Werdenden nur mit Unlust gegangen wird; man kann sich jedoch, nach der Behandlung der »philosophischen Natur« (*Staat* VI), schlecht vorstellen, daß ein Mensch mit der »philosophischen

Natur« den Weg zur Erkenntnis »des Ganzen des Seienden« mit Widerwillen gehen würde, ist dies für ihn doch gerade das, wonach er sich von seiner Physis her sehnt. Deshalb scheint gefolgert werden zu müssen, daß bei dem aus der Höhle befreit Werdenden die »philosophische Natur« nicht vorausgesetzt wird. Dieser Mensch, *ohne* die »philosophische Natur«, wird im Höhlengleichnis zu den μέγιστα μαθήματα geführt. Es sieht folglich so aus, als ob zur Philosophie (und wahren Herrschaft) die »philosophische Natur« überflüssig ist.

Es gibt jedoch auch Argumente *gegen* eine »demokratische« Interpretation der Befreiung aus der Höhle: 1) bei der Besprechung der »philosophischen Natur« hieß es von den Menschen ohne »philosophische Natur«, sie seien sogar nicht dazu fähig, sich zur Erkenntnis des »Schönen selbst« *führen zu lassen*; diese These impliziert die Leugnung der Möglichkeit einer allgemeinen, alle Bürger betreffenden, philosophischen Erziehung; 2) Sokrates spricht *Staat* VII von der Notwendigkeit, die »besten Physeis«, die Begabtesten, zur Erkenntnis des μέγιστον μάθημα zu führen; 3) Sokrates hebt an jenen Menschen, die zu Philosophen hätten erzogen werden *können*, ihre natürliche *Klugheit* hervor; bei diesen Menschen meint er nicht durchschnittlich Begabte, sondern Menschen mit der »philosophischen Natur«, die nur nicht richtig erzogen worden sind. Die Begabten unter den Politikern sind im Sinne der philosophischen Erziehung die Unerzogenenen, die aufgrund ihrer »philosophischen Natur« hätten erzogen werden können und sollen. Das Ergebnis dieser Überlegungen zur »demokratischen« Interpretation der philosophischen Erziehung lautet, daß in der Anthropologie des *Staat* jeder Mensch zwar einen Schritt (oder einige Schritte) aus der Höhle befreit werden, daß jedoch nicht jeder ganz, bis zum μέγιστον μάθημα, aus der Höhle befreit werden kann; letzteres ist nur Menschen mit der »philosophischen Natur« möglich. Bedeutung für die politische Praxis bekommt die philosophische Erziehung erst dort, wo von den philosophisch zu Erziehenden die höchste Einsicht, das Ende des philosophischen »Weges nach oben«, erreicht wird (*unten*, 6.5.3.1).

Die Frage stellt sich, ob die Höhle—sofern *aus* ihr befreit wird—nur ontologisch, oder auch schon *politisch* verstanden werden darf. Für eine nur ontologische Interpretation spricht Sokrates' Kennzeichnung der Höhle als wahrnehmbare Welt, als Bereich des Werdenden und Vergehenden. Die Befreiung aus der Höhle ist nur ein Gleichnis für eine nichträumlich zu verstehende Umwendung der Psyche vom Werdenden zum Seienden; der konkrete, lebendige Mensch, auch wenn er durch Philosophie zum Seienden »befreit« worden ist, bleibt zeit seines Lebens *innerhalb* der Höhle des Wahrnehmbaren. *Für* eine nur ontologische Interpretation der Höhle spricht auch, daß das Phänomen der Stasis, das doch nach

Sokrates' Darstellung das Grundphänomen der politischen Wirklichkeit ist, nicht als in der Höhle vorhanden dargestellt wird. Es gibt jedoch auch Hinweise für eine *politische* Interpretation der Höhle, schon sofern *aus* ihr befreit wird: es handelt sich hier um Übereinstimmungen zwischen dem 492B ff. dargestellten Verhalten der »versammelten Vielen« einer- und der Darstellung der Verhältnisse in der Höhle andererseits. Der alle Poleis prägende Kampf um Herrschaft wird von Sokrates dargestellt als stattfindend auf der Grundlage der Einigkeit in Werturteilen; es ist wahrscheinlich, daß das allgemeine Mißverstehen des Guten, Gerechten und Schönen der Grund des allgemeinen Kampfes um Herrschaft als Mittel zu den mißverstandenen »Gütern« ist. Wenn die Höhle, sofern *aus* ihr befreit wird, im Gleichnis nicht dargestellt wird als von Stasis geprägt, so könnte die hier vielleicht implizierte Einigkeit der Gefangenen sich auf jenes irrtümliche Einverständnis über das Gute, Gerechte und Schöne beziehen, das in den bestehenden Poleis Stasis erst hervorbringt (*unten*, 6.5.3.2).

Der auch im Höhlengleichnis dargestellte »Weg nach unten« könnte zwar, besonders wenn vor dem Hintergrund des Sonnen- und Liniengleichnisses gesehen, rein ontologisch verstanden werden; hier gibt es jedoch gute Gründe dafür, den Niedergang in die Höhle an *erster* Stelle politisch zu verstehen. *Staat* VII erscheint die Höhle weniger als der Bereich des Wahrnehmbaren denn als jener des Politischen. Der Niedergang der philosophisch Erzogenen in die Höhle bezieht sich auf ihren Beitrag zur *Herrschaft* in der Polis (*unten*, 6.5.3.3).

Wenn der Konsensus der »versammelten Vielen« bezüglich des Guten, Schönen und Gerechten der Grund des allgemeinen Kampfes um die Herrschaft ist, stellt sich die Frage nach der Relevanz einer »vom Werdenden zum Seienden ziehenden« philosophischen Erziehung für eben diesen Konsensus. Eine befriedigende Antwort auf diese Frage wird erst bei der Behandlung der Technai der philosophischen Propädeuse möglich; *politisch* relevante Werte erscheinen am Ende der Propädeuse, bei Astronomie und Harmonik. Politische Bedeutung hat die Befreiung aus der Höhle dadurch, daß sie bei den Befreiten 1) eine von keiner Herrschaft zu übertreffende Eudämonie, 2) die wahre politische Kompetenz herstellt. Diese politische Kompetenz ist vom Liniengleichnis her näher zu verstehen: der Philosoph-Herrscher nimmt seine wertgebundenen politischen Entscheidungen als einer, der sich dauerhaft im Abschnitt 4 der Linie befindet (*unten*, 6.5.3.4).

6.5.3.1 Das Höhlengleichnis; eine politische Interpretation

Von der Problematik vorliegender Arbeit her ist bei der Interpretation von *Staat* VII—und besonders des in VII zentralen Höhlengleich-

nisses—die leitende Frage jene nach der *politischen* Bedeutung dieses Textes. Am Leitfaden dieser Frage fällt auf, daß gleich am Anfang von VII, nach Sonnen- und Liniengleichnis (am Ende von VI), wieder die Frage nach *Physis* und *Erziehung* gestellt wird (514A2): von *Physis* war schon 475D1-502C12 die Rede, zur Begründung der »sachlichen« (physischen) und politischen (rhetorischen) Möglichkeit der Philosophen-Herrscher; im Anschluß an die Behandlung der Physis war 502C9 ff. die Frage der *Erziehung* gestellt worden, wiederum in dem politischen Zusammenhang der Philosophen-Herrscher: ἐκ τίνων μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων οἱ σωτῆρες ἐνέσονται τῆς πολιτείας (502C10-D1; »welche Lehrgegenstände, welche Lebensformen, sind nötig, damit die Retter der Verfassung erstehen und dauern?«, Vr.). Die im Bezug auf die Möglichkeit von Philosophen als σωτῆρες τῆς πολιτείας (»Retter der Verfassung«) gestellte Frage nach den *Lerninhalten* ihrer Erziehung hatte dazu geführt, daß von den μέγιστα μαθήματα (»wichtigsten Lehrgegenständen«) einer philosophischen Erziehung die Rede war (503E4; 504A2-3), deren Kenntnis für die künftigen Philosophen-Herrscher so wichtig war (*oben*, 6.5.1.1), daß sie geradezu im Hinblick auf ihre vermutliche Fähigkeit, sich diese μέγιστα μαθήματα anzueignen, ausgewählt werden sollten (503E3-4; *oben*, 6.5.1.2). Die Bitte um Erläuterung dieser »wichtigsten Lerninhalte« (504A2-3) führte dann zu jener Antwort des Sokrates, die in Sonnen- und Liniengleichnis ihren Gipfel findet. Nachdem in diesen Gleichnissen der Inhalt der »wichtigsten Lerninhalte« angedeutet worden ist (*oben*, 6.5.2), kann Sokrates anschließend (vgl. Μετὰ ταῦτα δή, 514A1) zur Frage der *Erziehung* (514A2) der σωτῆρες τῆς πολιτείας, wie sie schon 502D gestellt worden war, *zurückkehren*.

Daß unsere Interpretation des Höhlengleichnisses vor allem auf politische Aspekte eingehen wird, ist nicht nur die Folge der mit dem Thema vorliegender Arbeit gegebenen Einseitigkeit, sondern scheint uns gerade dann zu rechtfertigen, wenn man das Höhlengleichnis nicht als isolierten philosophischen Leckerbissen betrachtet, sondern es in seinem *Zusammenhang* (*Physis, Erziehung und Auswahl der Philosophen-Herrscher, als Mittel zur* κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσιν (»Ende des Unheils für die Staaten«, Apelt) verstehen will. Von Bedeutung für das Verständnis des Höhlengleichnisses dürfte die Überlegung sein, daß es hier nur um ein Gleichnis zur Erziehung geht, nicht schon um die Darstellung dieser (philosophischen) Erziehung selbst (vgl. οὐδ' εἰκόνα ἂν ἔτι οὗ λέγομεν ἴδοις, 533A2-3): Sokrates erläutert die Höhle als die *wahrnehmbare* Welt;[27] aus diesem Bereich des Wahrnehmbaren, des Werdenden und Vergehenden, gibt es auch für denjenigen, der durch eine philosophische Erziehung aus irgendeiner »Höhle« befreit wird, während des Lebens keinerlei Befreiung.

Das Höhlengleichnis handelt von »unserer Physis im Hinblick auf Bil-

dung und Unbildung« (τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας, 514A1-2). Gemeint ist mit »unserer Physis« (ἡμετέραν φύσιν) wohl die Physis des Menschen im allgemeinen (vgl. Ὁμοίους ἡμῖν, 515A5), nicht besonders jene der Philosophen; jedoch ist von zweierlei Erfahrung (πάθει, 514A1) die Rede: das Höhlengleichnis enthält sowohl die Darstellung der Unbildung (ἀπαιδευσία, 514A2) als jene der Bildung (Erziehung/παιδεία, 514A2). Wir werden im Folgenden versuchen, glaubhaft zu machen, daß die 514A2-515C2 dargestellte Unbildung (ἀπαιδευσία) als die *allen* Menschen gemeinsame »natürliche« Ausgangsposition (vgl. ἐκ παίδων, 514A5), aber auch als die durch die politische Gemeinschaft hergestellte übliche unphilosophische »Erziehung« zu verstehen ist, während die 515C4 ff. dargestellte Befreiung aus der und Rückkehr in die Höhle jene Erziehung darstellt, die man den Begabtesten, den Menschen mit der »philosophischen Natur«, wird zukommen lassen *müssen* (und nur ihnen wird zukommen lassen *können*), *wenn* die Polis von Philosophen-Herrschern soll regiert werden können. 515C4 beginnt die Darstellung der Erziehung, als Befreiung dieser Begabtesten, aus der Unbildung (ἀπαιδευσία) der Höhle; die Begegnung der (philosophisch) Erzogenen, der Gebildeten, mit den philosophisch Ungebildeten, in der Wirklichkeit der (als Polis verstandenen) Höhle, wird 516E3 ff. dargestellt. Das Höhlengleichnis beschreibt demnach die erzieherische Ausgangsposition—das zunächst durch die Physis, dann aber auch durch die politische Gemeinschaft bewirkte Fehlen einer Erziehung, die diesen Namen, philosophisch betrachtet, verdient—aller Menschen und die nur einigen Menschen (jenen mit der »philosophischen Natur«) mögliche Befreiung aus dieser Ausgangsposition, freilich auch als Mittel zur Verbesserung der Lage jener Menschen, die aus dieser Ausgangsposition weder herauskamen noch je herauskommen können.

Berücksichtigt man, daß es sich im Höhlengleichnis um *Erziehung*, aber auch um ihr Fehlen handelt, so ist von Interesse, daß Sokrates in VI, als von Erziehung (oder vielmehr: Pseudo-Erziehung) die Rede war, »die Vielen« als die *wahren Sophisten* bezeichnete (492A5 ff.), die, wenn in Versammlung vereint (συγκαθεζόμενοι ἁθρόοι πολλοὶ εἰς ἐκκλησίας κτλ., 492B5-7), die Jugend »verderben« (492A6; vgl. A7), sie *falsch erziehen* (vgl. 492C4-7); bei dieser Darstellung der die Jugend »verderbenden« (falsch erziehenden) »Vielen« ist ausdrücklich vom Lärm (und vom Echo dieses Lärmes) die Rede, der von den »Vielen« bei der Produktion ihrer Werturteile gemacht wird (vgl. 492B7 ff.). Von dem Echo des Lärmes nun ist auch im Höhlengleichnis die Rede (εἰ καὶ ἠχὼ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι, 515B7). Bedenkt man weiter, daß die Höhle zwar zunächst steht für den Bereich des Wahrnehmbaren (vgl. 517B1-4), des Werdenden und Vergehenden, dann jedoch besonders für die Polis als

das menschliche Zentrum dieses Bereiches, (vgl. 516C4 ff.; *unten*, 6.5.3.2), so scheint es vielversprechend, für die Interpretation des Höhlengleichnisses den Abschnitt 492B-D zu benutzen, in dem davon die Rede ist, daß die Bürger dann als »Erzieher« auftreten, wenn sie *kollektiv urteilen* (Ὅταν ... συγκαθεζόμενοι ἀθρόοι πολλοί, 492B5; κοινὸν πλήθους σύλλογον, B7). Der *Lärm* (vgl. σὺν πολλῷ θορύβῳ, B7), der während dieser kollektiven »Erziehung« gemacht wird, wird den Abschnitt hindurch betont (B7-C6), wohl um zu zeigen, daß dort, wo die »Vielen« »erziehen«, unphilosophisch »erzogen« wird. Diese »Erziehung« von seiten der versammelten »Vielen« bezieht sich ihrem Inhalt nach auf Fragen des Schönen (καλόν) und Unschönen (αἰσχρόν), das gelobt, bzw. getadelt wird (492B7, 8; C2, 5); der *Lärm*, mit dem dies geschieht, ist philosophisch folgenreich, nimmt er den zu Erziehenden doch den Mut, an der Richtigkeit der Werturteile der versammelten »Vielen« zu zweifeln (492C3-D1): wo die »Vielen« »erziehen«, ist für Zweifel daran, ob das vielleicht nicht schön *ist*, was die »Vielen« mit Lärm als »schön« bezeichnen, kein Platz. Hier nun gilt es zu berücksichtigen, daß das Begriffspaar schön-unschön (καλός—αἰσχρός) zu jenen Phänomenen gehört, die Sokrates als ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως (524D5; *oben*, 6.5.2) bezeichnet: weil das einzelne Schöne immer gleichzeitig auch häßlich ist (und umgekehrt), bringen die entsprechenden Wahrnehmungen den Menschen potentiell zum Stellen der Seinsfrage. Bei dem Paar καλός—αἰσχρός hat man demnach mit einem der »Fenster zum Seienden« (*oben*, 6.5.2) zu tun. Jedoch nehmen die versammelten »Vielen« mit ihren von Lärm begleiteten Urteilen einander die Möglichkeit, den Schritt von »den vielen einzelnen schönen Dingen« zur Frage nach »dem Schönen selbst« zu tun.

Vor diesem Hintergrund scheint es möglich, bei der im Höhlengleichnis zunächst dargestellten Unbildung (ἀπαιδευσία, 514A2) der in der Höhle zusammen sitzenden Menschen besonders an die, richtige private Erziehung verhindernden (vgl. 492C4 ff.), »erzieherischen« Verhaltensweisen der versammelten »Vielen« zu denken. An den Abschnitt 492B-D erinnert im Höhlengleichnis das Fehlen von Zweifel an der Richtigkeit der eigenen Urteile (οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς, 515C1-2; »Diese Leute würden nichts anderes für wahr halten als die Schatten der Geräte«, Vr.): Ähnliches findet man bei den versammelten »Vielen«, wenn sie Werturteile fällen (492B-D; 493B-C). Die im Höhlengleichnis 514A2-515C3 dargestellte Unbildung wäre demnach als jene Lage zu verstehen, wie sie zwar zunächst mit der Geburt des Menschen in den Bereich des Werdenden und Vergehenden hinein entsteht, wie sie dann jedoch besonders durch das Verhalten der versammelten »Vielen«, also durch die politische Gemeinschaft, verstärkt wird.

Betrachtet man das Höhlengleichnis von der Vermutung her, daß hier von der Erziehung künftiger Philosophen-*Herrscher* die Rede ist, so fällt auf, daß im Lichte der philosophischen Erfahrung dem aus der Höhle Befreiten all das wertlos geworden ist, was den in der Höhle Zurückgebliebenen—besonders, insofern auch die Polis zur Höhle gehört—wertvoll zu sein pflegt (516C8-E2); Folge der Erziehung bis hin zu den μέγιστα μαθήματα ist das Desinteresse an Herrschaft. Wenn die Rückkehr in die Höhle beschrieben wird, ist nicht nur von Ehrungen und Ämtern (Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι ... καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, 516C8-9) für diejenigen die Rede, die sich im Bereich des Werdenden und Vergehenden am besten auskennen, sondern wird auch der Übergang zu dem Bereich der *Polis* dargestellt: es ist davon die Rede, daß der Befreite gegenüber den *Machthabern* in der Höhle (τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, 516D3-4) aufgrund seiner philosophischen Erfahrungen keinen Neid empfinde: δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν—nämlich die C8-9 genannten τιμαί, ἔπαινοι und γέρα—ἔχειν καὶ ζηλοῦν; (516D2-4; »wird da nun dieser Mann besondere Sehnsucht nach ihnen haben und jene beneiden, die bei ihnen in Ehre und Macht sind?«, Vr.) Die *politische* Bedeutung dieser philosophischen Erfahrung wird bestätigt, wenn Sokrates sagt, der Befreite empfinde vielmehr das, wovon Homer spreche, und wolle lieber ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ (516D5-6; als Lebender, »das Feld als Tagelöhner bestellen / einem dürftigen Mann«, Schl.).

Diese Worte des Homer, gesprochen von Achill, findet man im *Staat* drei Mal: 1) im Zusammenhang der vor-philosophischen, musischen Erziehung der Wächter werden diese Worte von Sokrates abgelehnt, weil sie für die Tapferkeit der Wächter schädlich sein dürften (386C5-7); 2) im Schlußmythos ist von der Wahl der Lebenslose die Rede und besonders vom Irrtum der Wählenden um, sich an der »Eudämonie« der Tyrannen vergaffend, die entsprechenden Lebenslose zu wählen (619B7 ff.); dagegen wird Odysseus dort dargestellt als so lange umhergehend, bis er das Lebenslos eines einfachen Privatmannes gefunden hat, um dann zu erklären, er hätte dieses Los auch gewählt, wenn er als *erster* hätte wählen dürfen, wenn er mithin auch das Lebenslos eines Tyrannen oder ähnlichen Machthabers hätte wählen können (620C3-D2); 3) wenn im Höhlengleichnis der aus der Höhle Befreite unter Hinweis auf die zitierten Worte des Homer dargestellt wird als ein einfaches Leben auf der »Erde« der Herrschaft im Totenreich vorziehend, so dürfte damit in diesem Zusammenhang das Leben des außerhalb der (politischen) Höhle bleibenden, beim Seienden sich aufhaltenden Philosophen gemeint sein, im Gegensatz zur *Herrschaft* im »Totenreich« des Werdenden und Vergehenden, auch wenn diese Herrschaft eine uneingeschränkte sein sollte:

ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν (386C7; »Als über alle die Toten, die hingesunken, zu herrschen«, Vr.). Viel lieber als solche »Eudämonie« der Herrschaft wird der aus der Höhle Befreite, wenn er sich nur weiterhin im Bereich des Seienden aufhalten darf, »was auch immer erfahren« (καὶ ὁτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν, 516D6-7; »alles eher zu erdulden, als wieder nur jene bloßen Meinungen zu besitzen und auf jene Art zu leben«, Vr.; vgl. E1-2) in seinen äußeren Lebensumständen und seinem (unvermeidlichen) Aufenthalt in dem Bereich des Werdenden und Vergehenden, als daß er den Bereich des Seienden verlassen, auf weitere Erkenntnis des Seienden verzichten muß, um als Mächtiger in der Höhle zu leben. Die philosophisch bewirkte Eudämonie des aus der Höhle Befreiten soll hier verständlich machen, weshalb Philosophen der Politik fernbleiben, »privatisieren« (θητευέμεν ἄλλῳ, 386C5); damit wird auch ihre fehlende Erfahrung im politischen Bereich, ihre »Unbrauchbarkeit«-1, ihre ἀχρηστία (vgl. 487B1 ff.; *oben*, 6.3.3) verständlich. Freilich ist diese Neigung des aus der Höhle Befreiten, beim Seienden zu bleiben lieber als die Herrschaft in der Höhle zu übernehmen, gleichzeitig einer der zwei Gründe, aus denen gerade die aus der Höhle Befreiten die einzigen guten Herrscher *innerhalb* der Höhle werden sein können: weil sie zur Herrschaft *gezwungen* werden müssen (520D1 ff.; *oben*, 6.4.1).

Die politisch wichtigste Folge dessen, daß der aus der Höhle Befreite zu den μέγιστα μαθήματα geführt wird, ist, daß er sich selbst wegen dieser Befreiung aus der Höhle für *glückselig* zu halten anfängt und mit seinen früheren Mitgefangenen nur Mitleid fühlt: οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν; (516C5-6; »würde er sich dann nicht glücklich preisen wegen seines Ortwechsels und die anderen bedauern?«, Vr.). Der Befreite wird hier dargestellt als einen Punkt erreicht habend, von dem er nicht mehr freiwillig hinuntergehen wird, hat er doch erreicht, wonach jeder Mensch strebt: die Eudämonie. Wenn Sokrates von ihm sagt, er »bemitleide die anderen Menschen« (C6), so soll das nicht dahingehend verstanden werden, daß er jetzt etwa die Neigung hätte, die Pflicht oder die Verantwortung fühlte, die anderen aus der Höhle zu befreien, wie er ja auch selbst von irgendjemandem aus der Höhle befreit worden ist; vielmehr wird der Befreite dargestellt als überhaupt keine Neigung verspürend, in die Höhle zurückzukehren (516C4 ff.). Diese Abneigung von einer Rückkehr ist eine der zwei politischen Funktionen der philosophischen Erziehung: wenn der Befreite auch nur die Neigung hätte, in die Höhle zurückzukehren, würde er sich insofern nicht von den in der Höhle Zurückgebliebenen unterscheiden, als auch er Anspruch auf Herrschaft erheben, folglich im allgemeinen Streben nach Herrschaft seine Rolle spielen und dadurch an der allgemeinen Sta-

sis beteiligt sein würde; daß der Befreite philosophisch bedingte oder edlere Motive zur Herrschaft hätte als seine Konkurrenten im Kampf um die Herrschaft, spielte hier keine Rolle: wer an der Stasis beteiligt ist, ist zu ihrer Schlichtung, zur κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι ungeeignet (*oben*, 6.4.1.3).

Neben der politischen Bedeutung, die von der *Eudämonie* des zu den μέγιστα μαθήματα Geführten ausgeht, ist daran zu erinnern, daß die *Erkenntnis* der μέγιστα μαθήματα für Sokrates die Voraussetzung dazu bildet, daß man sowohl privat als auch im politischen Leben vernünftig handeln kann: δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517C4-5). Damit ist die Aneignung der μέγιστα μαθήματα die Voraussetzung zu jener politischen Kompetenz, die allein der Philosoph hat und die, neben seiner (philosophisch bedingten) Eudämonie, der Grund dazu ist, gerade den Philosophen die Herrschaft anzuvertrauen (*oben*, 6.4.2).

Im Vorhergehenden ist eine wenig »demokratisch« anmutende Interpretation des Höhlengleichnisses versucht worden; die Frage stellt sich, wie dies richtig sein kann, da doch im Höhlengleichnis selbst von keiner besonderen Begabung des zu Befreienden die Rede ist: vielmehr könnte es scheinen, als ob das Gleichnis nicht nur die Unbildung, sondern auch die Erziehung als gehörend zur »condition humaine« darstellt. Auf die Frage nach dem eventuellen »demokratischen« Charakter der Befreiung aus der Höhle ist näher einzugehen, wobei zunächst an jene Wahrnehmungen zu erinnern ist, die *oben* (6.5.2) dargestellt worden sind als dazu *zwingend*, die Seinsfrage zu stellen; bemerkenswert an ihnen war die Tatsache, daß es hier nicht um Schlauheiten von philosophisch Interessierten geht—anläßlich von Phänomenen, die niemanden sonst zu Tätigkeit reizen—, sondern um Wahrnehmungen, die auch »gewöhnliche« Menschen dazu zwingen, die Seinsfrage zu stellen; mit Bezug auf die (andere) Klasse der nicht zur Seinsfrage zwingenden Wahrnehmungen heißt es: ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἡ ψυχὴ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι, 523D3-4 (vgl. ἠνάγκασται, 524A2; ἀναγκαῖον, A6). *Für* eine »demokratische« Interpretation des Höhlengleichnisses plädiert auch die Tatsache, daß Sokrates 518C von der Fähigkeit des Denkens des Seienden spricht als in der Psyche *jedes* Menschen vorhanden, wenn diese Fähigkeit auch falsch—denn auf Werdendes—gerichtet zu sein pflegt: ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος (518C4-6). So stellt sich die Frage, wer dieser »jemand« (ὁπότε τις λυθείη, 515C6) sei, von dessen Befreiung im Gleichnis die Rede ist.

Betrachtet man zur Beantwortung dieser Frage zunächst das Höhlengleichnis selbst, so ist zu bemerken, daß der »Weg nach oben« als einer dargestellt wird, der mit Unlust, Schwierigkeit und Widerwillen verbun-

den ist: die μαθήματα, zu denen im Laufe der Erziehung hingeführt werden soll, sind dermaßen schwierig, daß der zu Befreiende nicht freiwillig zu ihnen gehen mag, sondern dazu gezwungen werden muß (515C6 ff.). Hier wäre folgende Überlegung möglich: im Fall eines philosophisch Begabten, eines Menschen mit der »philosophischen Natur«, mithin mit einer »natürlichen«, spontanen, seit früher Jugend vorhandenen Begierde nach Erkenntnis alles Seienden (*oben*, 6.3.2), wäre nicht zu erwarten, daß der »Weg nach oben«, zur Erkenntnis des Seienden, als dermaßen schwer und schmerzhaft empfunden würde, wie er im Höhlengleichnis dargestellt wird; daraus wäre zu folgern, daß im Gleichnis selbst der zu Befreiende kein hervorragend Begabter, kein Mensch mit der »philosophischen Natur«, sondern ein »Durchschnittsmensch« sein dürfte; von einem solchen durchschnittlich begabten Menschen wird jedoch im Gleichnis dargestellt, wie er zu den μέγιστα μαθήματα geführt wird. Wenn nun der Befreite ein durchschnittlich Begabter ist, der dennoch zu den μέγιστα μαθήματα geführt werden *kann*, scheint geschlossen werden zu müssen, daß Sokrates' Besprechung der »philosophischen Natur« (*Staat* V-VI, anläßlich der These der Philosophen-Herrscher) überflüssig war, da offenbar auch durchschnittlich begabte Menschen zu Philosophen-Herrschern erzogen werden können.

Als Sokrates zum ersten Mal den Gedanken der Philosophen-Herrscher erläuterte, unterschied er zwischen φιλόσοφοι einer- und φιλήκοοι (Hörlustigen) und φιλοθεάμονες (Schaulustigen) andererseits (vgl. 475D2 ff.; *oben*, 6.3.2); letztere Gruppe kennzeichnete sich nicht nur dadurch, daß ihre Mitglieder zwar »die vielen schönen Dinge« lieben, »das Schöne selbst« jedoch weder kennen noch lieben, sondern besonders auch dadurch, *daß sie unfähig sind, sich zur Erkenntnis des Schönen selbst führen zu lassen* (476C3-4); der Philosoph dagegen kenne und unterscheide »das Schöne selbst« einer- und »die vielen schönen Dinge« andererseits (476C2-D4). Es entspricht dem Gedanken von der Unfähigkeit der Nichtphilosophen, sich zum »Schönen selbst« führen zu lassen, wenn Sokrates bei der Besprechung des Höhlengleichnisses sagt, es komme darauf an, τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ... μέγιστον (519C8-10; »die besten Naturanlagen zu zwingen, sich jener Wissenschaft zu widmen, die wir vorher als die höchste bezeichnet haben«, Vr.); hier ist freilich nicht nur an jene Menschen zu denken, die auch »jetzt« schon, außerhalb der »guten Polis«, zu (Sokrates' Erachtens) wirklichen Philosophen (*oben*, 6.3.4) werden, sondern gerade auch an jene Menschen, die, obwohl zur Philosophie *und* Politik begabt, in den bestehenden Poleis zur Politik wechseln, *bevor* sie ausreichend und richtig philosophisch erzogen worden sind. Daß es bei der Behandlung der »Erziehung zum Seienden« nicht um die Erziehung beliebiger, durch-

schnittlich begabter Menschen, sondern um jene der Begabtesten, der Menschen mit der »philosophischen Natur«, zu Philosophen-Herrschern geht, ist auch 526C6 erkennbar: οἱ ἄριστοι τὰς φύσεις παιδευτέοι ἐν αὐτῷ (»die begabtesten Schüler müssen darin unterwiesen werden«. Vr.).

Zur Begründung des Gedankens der Philosophen-Herrscher hatte Sokrates dargestellt, welche Menschen, mit welcher Physis, zur Philosophie (und Herrschaft) talentiert genug seien (*oben*, 6.3.2). Dabei wurde deutlich, daß von jenen Menschen, die die »philosophische Natur« haben, in den bestehenden Poleis nur die wenigsten in der Tat zu Philosophen werden, während die meisten vorzeitig zur Politik wechseln. Von dieser Gruppe von ihrer Physis nach zur Philosophie zwar Begabten, von der Philosophie jedoch durch die Umstände Abgehaltenen, ist im Abschnitt 519A2-6, im Anschluß an das Höhlengleichnis, die Rede. Sokrates geht hier näher auf das Vorhandensein der Fähigkeit des φρονῆσαι, des Denkens des Seienden, auch bei den philosophisch Ungebildeten ein. Für die Frage des demokratischen oder aber aristokratischen Charakters der philosophischen Erziehung im *Staat* ist beachtenswert, daß Sokrates die hier von ihm gemeinten philosophisch Ungebildeten darstellt als eine große Klugheit gemeinsam habend; es ist nicht von Durchschnittsmenschen die Rede, die mit Mühe und Not zu Philosophen erzogen werden könnten, sondern von zwar philosophisch unerzogenen, jedoch *klugen*, nur durch die Umstände von der Philosophie abgehaltenen Menschen (mit der »philosophischen Natur«).[28] Sokrates' These ist demnach 519A8-B5, daß auch die sogenannten πονηροὶ μέν, σοφοὶ δέ (519A2)—mit anderen Worten: besonders die Begabten unter den Herrschern in den bestehenden Poleis—zur Philosophen-Herrschaft fähig gewesen wären, wenn sie nur *rechtzeitig* (vgl. εἰ ἐκ παιδὸς εὐθύς, 519A8-9) und *richtig* philosophisch erzogen worden wären. Auch hier (vgl. *oben*, 6.3.4) wird deutlich, daß beim Gedanken der Philosophen-Herrscher weniger an die jetzigen Philosophen zu denken ist als an die begabtesten der jetzigen Herrscher, wenn sie nur philosophisch erzogen worden wären. Sokrates' These ist, daß gerade bei diesen σοφοί, die durch das Fehlen philosophischer Erziehung zu πονηροί geworden sind, die Fähigkeit hätte entwickelt werden können, das Seiende zu erkennen (519B3-5; vgl. A8-9). Es geht ihm hier und 519B4-5 um jene Menschen, die »jetzt« in dem Bereich des Werdenden und Vergehenden, in der Höhle, als die Klügsten gelten: ὥσπερ καὶ (scl. ὀξύτατα ὁρᾷ ταῦτα) ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται (scl. das Werdende und Vergehende), 519B4-5 (»dann würde dieses gleiche Organ der gleichen Menschen auch jene höhere Welt aufs schärfste erkennen, ebenso scharf wie die niedere Welt, der sie jetzt zugewendet ist«, Vr.). Mit anderen Worten: gerade

jene Menschen, die, ohne philosophisch erzogen worden zu sein, in dem Bereich des Werdenden und Vergehenden relativ—wenn verglichen mit anderen Nichtphilosophen—am schärfsten sehen, haben die »philosophische Natur«; hätten gerade sie auch die philosophische Erziehung erhalten, so würden gerade sie auch im Bereich des Seienden am schärfsten sehen (und folglich noch schärfer im Bereich des Werdenden; vgl. 519B3-5; 520C3-6). Diese »philosophes manqués«, als die man gerade die Klugen unter den Politikern zu betrachten hat, sind im Sinne der als περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς (vgl. 518C4 ff.) verstandenen philosophischen Erziehung die Unerzogenen, die hätten erzogen werden *können* und *sollen*.

Hier muß wohl folgendermassen unterschieden werden: jeder Mensch hat die Fähigkeit des φρονῆσαι, des Denkens des Seienden; bei allen Menschen ist diese Fähigkeit zunächst falsch, denn auf Werdendes und Vergehendes, auf Wahrnehmbares gerichtet; daß jeder Mensch das Rechnen lernen kann (vgl. 522C2; E4), das doch, im Liniengleichnis, zwischen Abschnitt 2 und 3 der Linie, zwischen nur Werdendem einer- und Seiendem andererseits anzusiedeln ist (vgl. 510C3), zeigt, daß jeder Mensch ein wenig aus dem Bereich des Werdenden befreit werden, einen Schritt aus der Höhle heraus machen kann. Letztere Fähigkeit bei jedem Menschen vorauszusetzen, bedeutet jedoch nicht, daß jeder Mensch nun auch zu den μέγιστα μαθήματα der philosophischen Erziehung geführt werden könnte. Vielmehr werden zu den letzten Schritten auf dem Wege der Erkenntnis nur die Begabtesten fähig sein (vgl. τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ... μέγιστον, 519C8-10). Es geht demnach im Höhlengleichnis, wenn die *Befreiung* dargestellt wird, nicht um eine letztlich für *alle* Menschen bestehende Möglichkeit: vielmehr wird dargestellt, wie *einige* Menschen—jene mit der »philosophischen Natur«—aus jener Unwissenheit im Bezug auf das Seiende befreit werden können, die für alle die menschliche Ausgangsposition ist (vgl. ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονται δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν, 521C2-3; »nach Art einiger, von denen erzählt wird, sie seien aus der Unterwelt zu den Göttern hinaufgestiegen«, Schl.).

Oben (6.5.1.1) ist darauf hingewiesen worden, daß der Weg der Erziehung (oder: der Befreiung aus der Höhle) kein Weg endloser Annäherung ist—so daß es beliebig wäre, an welchem Punkt man aufhören würde, ihn weiter zu gehen—, sondern daß er ein genau markiertes Ende hat, das gleichzeitig als der wichtigste Lerninhalt des ganzen Weges zu verstehen ist. Da dieser Weg der Erziehung nur dann zur politischen Kompetenz und Eudämonie der Philosophen führt, wenn er *ganz*, bis zu den μέγιστα μαθήματα gegangen wird, soll er, wenn man ihn nicht als Mittel zur privaten Eudämonie einzelner Bürger, sondern zur Eudämo-

nie der *Polis* gehen lassen will, wenigstens von einigen Menschen gegangen werden, die das Ende des Weges (die μέγιστα μαθήματα) vermutlich werden erreichen können; er soll deshalb von Menschen mit der »philosophischen Natur« gegangen werden. Von einem solchen, genau markierten Ende des »Weges nach oben« ist im Liniengleichnis (511B6-7) und dann anläßlich der Lerninhalte der philosophischen Erziehung die Rede: die sukzessiven Phasen der philosophischen Erziehung, besonders der Dialektik, führen schließlich zu jenem Punkt, an dem das Ende des »Weges nach oben« erreicht wird; hier ist die Rede von einer ὁδοῦ ἀνάπαυλα (532E3; »Ruhe vom Wandern«, Vr.) und von einem τέλος τῆς πορείας (l.c.; »Ende der Wanderschaft«, Schl.; vgl. B2-4); *unten*, 6.5.5.1.

6.5.3.2 *Die Höhle: Bereich des Werdenden und Vergehenden oder Polis?*

Im Rahmen unseres Versuches, die »philosophischen Bücher« des *Staat* vor dem Hintergrund einer politischen Frage zu verstehen, dürfte es erlaubt sein, einen weiteren Versuch zur politischen Interpretation auch des Höhlengleichnisses zu unternehmen; wir tun dies nicht ohne Zögern, da wir uns dessen bewußt sind, daß nicht jede Einzelheit eines Gleichnisses »interpretierbar« sein muß. Andererseits scheint uns, daß auch hier die eventuelle Fruchtbarkeit einer Interpretation mit über ihre Zulässigkeit entscheidet.

Stellt man die Frage, wo die Höhle sich denn eigentlich befinden soll, so findet man zunächst, daß Sokrates selbst die Höhle von dem Sonnen- und Liniengleichnis her interpretiert als die wahrnehmbare (besonders, wenn auch nicht ausschließlich: die sichtbare) Welt (517B1-3). Damit ist die Höhle gekennzeichnet als der Bereich des Werdenden und Vergehenden, des Wahrnehmbaren, dem der Mensch zeit seines Lebens verhaftet bleibt; wenn es für einen *lebenden* Menschen aus der Höhle des Werdenden und Vergehenden eine Befreiung überhaupt geben soll, so doch wohl nur eine, bei der er als körperliches Wesen weiterhin innerhalb der Höhle *bleibt*.[29] Gemäß der Kennzeichnung der Höhle als Bereich des Wahrnehmbaren ist davon die Rede, daß die in dieser Höhle vorhandenen Gefangenen sich hier seit ihrer frühen Jugend aufhalten (ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας, 514A5). Für diese *Ortsbestimmung* der Höhle von der Ontologie her scheint uns wichtig, daß es sich bei dem »Weg nach oben« für Sokrates um »nur« ein Gleichnis handelt, das die »Umwendung« nicht eines konkreten körperlichen Menschen, sondern seiner *Psyche*, weg vom Wahrnehmbaren zum Denkbaren hin, ausdrücken soll (vgl. 517B4-5): der konkrete Mensch bleibt auch dann, wenn er philosophisch erzogen, »zum Seienden hin gezogen« wird, innerhalb der Höhle des Wahrnehm-

baren, insofern er auch selbst werdend-und-vergehend ist; für den konkreten, lebenden, körperlichen Menschen gibt es keine Befreiung aus der Höhle des Wahrnehmbaren; aufschlußreich ist, wie Sokrates sich nachher über den Irrtum mokiert, der »Blick nach oben« (im Fall der Astronomie) hätte mit einem räumlichen »oben«, mit Himmel, Sonne und Sternen zu tun (*unten*, 6.5.4.1).

Für eine nur ontologische, a-politische Interpretation der Höhle spricht schließlich der Umstand, daß die Verhältnisse *innerhalb* der Höhle zunächst (514A1-516C7) als a-politisch dargestellt werden: weder ist die Rede von politischen Phänomenen im allgemeinen, noch von Stasis im besonderen; letzteres ist um so bemerkenswerter, als Stasis an anderer Stelle von Sokrates dargestellt wird als allgemein die politische Wirklichkeit prägend (*oben*, 6.1). Wenn nun jenes Phänomen in der Höhle fehlen soll, das doch gerade Sokrates' Erachtens allgemein die politische Wirklichkeit prägt, so scheint man annehmen zu müssen, daß die Höhle in der Tat a-politisch, »nur ontologisch«, als Ort des Wahrnehmbaren, des Werdenden und Vergehenden zu verstehen ist.

Problematisch scheint uns eine a-politische Interpretation der Höhle jedoch deshalb, weil zwar der Aufstieg aus der Höhle als a-politisches Geschehen, vom Werdenden zum Seienden, der Abstieg jedoch hinunter in die Höhle als an erster Stelle *politisch* interessant dargestellt wird (*unten*, 6.5.3.3). Wenn nun die Höhle im Fall der Rückkehr ohne Zweifel politisch zu interpretieren ist, fragt es sich, weshalb nicht schon die Befreiung aus ihr auch in einem politischen Zusammenhang verstanden werden soll.

Oben (6.5.3.1) sahen wir, daß einige Kennzeichen der Höhle an Sokrates' Besprechung des Verhaltens der »Vielen« erinnern, wenn diese (politisch) versammelt sind: der Hinweis auf die in der Höhle zu hörenden Klänge, besonders auf das Echo (vgl. 515B7) schien uns bemerkenswert, weil bei der Beschreibung der versammelten »Vielen« von Gleichem die Rede war (vgl. 492C1); daß die in der Höhle Versammelten dargestellt werden als nicht zweifelnd an der Richtigkeit der Urteile bezüglich des von ihnen »Gesehenen« (515C1-2), erinnerte an das Fehlen von Zweifel an der Richtigkeit der eigenen Urteile (bezüglich des Schönen, Guten und Gerechten) bei den versammelten »Vielen« (Ὅταν ... τὰ μὲν ψέγωσι ..., τὰ δὲ ἐπαινῶσιν, ὑπερβαλλόντως ἑκάτερα, 492B5-9; »Wenn sie ... loben oder tadeln, beides übertreibend«, Vr.). Daß die versammelten »Vielen« von Sokrates, gerade wenn versammelt, als die wahren *Verderber* der Jugend, besonders der Begabten, der Menschen mit der »philosophischen Natur«, betrachtet werden, während die »Vielen« selbst die »Sophisten« für die Verderber der Jugend halten (492A1 ff., bes. διαφθείροντας, A7) ist bemerkenswert: die in der Höhle Zurückgebliebenen

betrachten den in die Höhle Zurückkehrenden als durch seine Befreiung *verdorben* (διεφθαρμένος, 517A3).

Ein weiterer Schritt zur politischen Interpretation der Höhle, schon insofern *aus* ihr befreit wird, wird vielleicht durch folgende Überlegung möglich. In der Tat wird die Höhle dort, wo von Befreiung *aus* ihr die Rede ist, nicht dargestellt als geprägt durch Stasis; vielmehr scheinen die sich in ihr Befindenden von einer, gemessen am üblichen politischen Verhalten, seltsamen Einigkeit. Deshalb ist darauf hinzuweisen, daß der, alle Poleis prägende, politische Kampf um Herrschaft von Sokrates dargestellt wird als stattfindend auf der Grundlage einer vollkommenen Einigkeit über das Gute, Gerechte und Schöne: wenn Sokrates die Sophisten beschreibt als »nur« die Kenner der Launen des »Monsters« (493A9 ff.), so ist von ihnen die Rede als Menschen, die nur auf den Begriff bringen, was die »versammelten Vielen« meinen (τὰ τῶν πολλῶν δόγματα, ἃ δοξάζουσιν ὅταν ἀθροισθῶσιν, 493A8-9). Das »Monster«, dessen Launen die Sophisten systematisieren, das sind die politisch versammelten »Vielen«. Weder spricht Sokrates hier von Uneinigkeit zwischen diesen »Vielen« selbst, noch von Uneinigkeit zwischen diesen »Vielen« einer- und den ihre Meinungen systematisierenden Sophisten andererseits. Diese Meinungen nun, sofern von ihrer Systematisierung gesprochen wird, beziehen sich wieder auf das Gute, Schöne und Gerechte: das sklavische Verhältnis des Sophisten zu den »versammelten Vielen« wird daran gezeigt, daß er nicht wirklich wisse... ὅτι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ὀνομάζοι δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζῴου δόξαις (493B8-C2; »In Wahrheit aber weiß er bei keiner dieser Äußerungen und Triebe, ob sie schön sind oder häßlich, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht. Doch er benennt alles auf Grund der Äußerungen des großen Tieres«, Vr.). *Oben* (4.2) sahen wir, daß auch ein Thrasymachos, der den Tyrannen als den Glückseligsten bezeichnet, noch von den *Wertvorstellungen der Vielen* ausgeht. Allgemeiner ließe sich vermuten: gerade weil die Nichtphilosophen sich über die Werte (schön, gut, gerecht) einig sind, die freilich von ihnen nicht »erkannt« werden, sondern bloß Gegenstand ihrer Doxa sind, ist der Bereich des Politischen durch Uneinigkeit, Kampf um Herrschaft—als Mittel zu den (mißverstandenen) »Gütern«—, durch Stasis gekennzeichnet. Der Versuch, die Höhle auch schon insofern *aus* ihr befreit wird, als Bereich des Politischen zu verstehen, führt zum Ergebnis, daß die Höhle zwar zunächst ontologisch als der Bereich des Wahrnehmbaren, dann aber auch als die dem *politischen* Kampf nicht nur vorausgehende, sondern ihn geradezu veranlassende Konditionierung des Menschen, gemäß den Launen der politisch »versammelten Vielen«, in Fragen des Schönen, Gerechten und Guten zu verstehen ist.

6.5.3.3 Der Niedergang in die Höhle als Einstieg in den Bereich des Politischen

Betrachtet man die Befreiung aus der Höhle vor dem Hintergrund des Sonnen- und Liniengleichnisses, so ist es klar, daß von einem »Weg nach unten« auch in einem nur ontologischen Sinne gesprochen werden kann; im Liniengleichnis wird dieser »Weg nach unten« dargestellt als anfangend, nachdem jenes ἀνυπόθετον (»voraussetzungsloser Urbeginn«) erreicht worden ist, in dessen Lichte alles bisher nur »Gesehene« nunmehr »erkannt« werden kann (511B6-D2). Bei diesem »Weg nach unten«, im Anschluß an das Erreichen des höchsten Punktes, wird zwar zu einem niedrigeren Niveau, jedoch immer noch zu einem niedrigeren Niveau des *Seienden* zurückgekehrt (511C1-2); der »Weg nach unten« beinhaltet hier nicht, daß man von dem Bereich des Seienden zu jenem des Werdenden, von dem man ausgegangen war, zurückkehren würde: das früher nur »Gesehene« wird nunmehr »gedacht« (vgl. 516B9), ohne daß nur versucht würde, das zu Denkende vom Sichtbaren her zu denken: αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη (511C1-2; »ohne irgendwo das Sichtbare zu Hilfe zu nehmen, sondern nur mit Hilfe der Ideen und durch sie und wieder zu ihnen, bei denen er endet«, Vr.).

Neben diesem ontologisch zu verstehenden »Weg nach unten«, den auch der a-politische, angeblich politisch unbrauchbare-1 Philosoph aus Adeimantos' Einwand gehen dürfte, gibt es Gründe, den »Weg nach unten« zusätzlich als Rückkehr in die *Polis* (als Bereich des Kampfes um die Herrschaft) zu verstehen. Für eine *politische* Interpretation des »Weges nach unten« spricht die Tatsache, daß Sokrates dort von politischen Folgen spricht, wo noch der »Weg nach unten« selbst beschrieben wird; so sagt er 520C6-7, die *Polis* werde, infolge der Rückkehr der aus der Höhle zur Philosophie Befreiten, nicht mehr im Traum leben, sondern im Wachen (καὶ οὕτω ὕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἡ πόλις οἰκήσεται, ἀλλ' οὐκ ὄναρ); fragt man weiter, was dieses »Wachen« bedeute, so findet man, daß in der Polis nicht länger die falschen Vorstellungen über das Gute, Gerechte und Schöne bestehen werden (520C5-6); umgekehrt bedeutet das »im Traum Leben« der »vielen« (C7) Poleis, daß sie in Stasis verwickelt sind (C8). Der Zusammenhang ist wohl, daß »die vielen Poleis« deshalb in Stasis leben, weil in ihnen die falschen Vorstellungen über das Gute, Gerechte und Schöne herrschen (520C3 ff.); insofern das in dieser Weise verstandene »Träumen« die in der Höhle Zurückgebliebenen von den Befreiten unterscheidet, bedeutet die Gefangenschaft in der Höhle, daß man über das Gute, Gerechte und Schöne die falschen Vorstellungen hat.[30]

Die *politische* Bedeutung der Rückkehr in die Höhle wird dort bestätigt,

wo Sokrates das a-politische Verhalten der von Adeimantos kritisierten »anständigsten« (487D3) der Philosophen mit dem kontrastiert, was den aus der Höhle Befreiten Sokrates' Erachtens zugemutet werden soll: das a-politische Verweilen bei dem Seienden (519D4) wird dadurch verursacht, daß diese Philosophen in ihrem Erkennen des Seienden dermaßen glücklich sind, daß sie keine Neigung mehr dazu haben, sich an der Herrschaft beteiligen zu lassen (μηδὲ μετέχειν τῶν παρ' ἐκείνοις πόνων τε καὶ τιμῶν, 519D5-6); dagegen impliziert Sokrates selbst, daß man ihnen die Rückkehr in die Höhle der *Einheit* der Polis zuliebe zumuten soll: **συναρμόττων** τοὺς **πολίτας**... ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ **κοινὸν** δυνατοὶ ὦσιν ὠφελεῖν... ἐπὶ τὸν **σύνδεσμον τῆς πόλεως** (519E3-520A4; das Gesetz »will diesen Zustand im ganzen Staat verwirklichen, indem es die Bürger durch Zuspruch und Zwang aufeinander abstimmt, sie untereinander an dem Nutzen teilhaben läßt, den jeder einzelne dem Staat zu leisten fähig ist, ... *um sie für den Zusammenhalt des Staates zu verwenden*, Vr.). Die Folgerung liegt nahe, daß dort, wo von »Niedergang« in die Höhle (καταβατέον οὖν ἐν μέρει ἑκάστῳ εἰς τὴν τῶν ἄλλων συνοίκησιν, 520C1-2) gesprochen wird, nicht ein nur ontologisch zu verstehender Niedergang gemeint ist, weg vom höchsten Seienden zum weniger Seienden (aber immer noch nicht zum Werdenden; vgl. 511C1-2), sondern daß hier der Niedergang in die Welt der *Polis*, genauer: in den Bereich des Kampfes um die Herrschaft, gemeint ist.

In diesem Sinne wird am Ende von VII, lange nach dem Höhlengleichnis, deutlich, daß die Höhle, wenn von Rückkehr in sie gesprochen wird, nicht als der Bereich des Wahrnehmbaren—in dem wir uns als lebendige Menschen, ob Philosophen oder nicht, notwendigerweise immer befinden—, sondern als der Bereich des *Politischen* vorzustellen ist: im Anschluß an die Periode der Dialektik sollen die Wächter wieder hinunter in die Höhle (539E2-3) um zu *herrschen* und *militärische* Aufgaben zu übernehmen: καὶ ἀναγκαστέοι ἄρχειν τά τε περὶ τὸν **πόλεμον** καὶ ὅσαι νέων **ἀρχαί** (539E3-4). Der Niedergang in die Höhle (539E2) wird unmittelbar auf ihren Beitrag zur *Polis* bezogen: πρὸς **πολιτικοῖς** ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ **ἄρχοντας** ... τῆς **πόλεως** ἕνεκα (540B3-4; »wenn aber die Reihe an jeden kommt, müht er sich in der Politik ab und leitet den Staat um des Staates willen«, Vr.). Daß bei der Behandlung der philosophischen Erziehung gerade und erst anläßlich der Periode der Dialektik von einer solchen κατάβασις gesprochen wird, hat folgenden Grund: die Periode der Dialektik unterscheidet sich dadurch von den vorhergehenden Phasen der philosophischen Erziehung, daß hier nicht gleichzeitig mit der philosophischen Erziehung auch praktische Erfahrung im militärischen und politischen Bereich erworben wird (*unten*, 6.5.5.1). Nur während der Periode der Dialektik halten die Wächter

sich, was ihre Erziehung betrifft, ausschließlich im Bereich des Seienden auf. Jedoch ist auch hier wieder zu berücksichtigen, daß die Wächter, als lebendige Menschen, die Höhle des Werdenden und Vergehenden nicht verlassen und deshalb auch nicht dazu gezwungen werden können, wieder in sie hinunterzugehen. Im ontologischen Sinne ist die Rede vom »Niedergang in die Höhle« allein sinnvoll wenn bezogen auf die Psyche, die während der fünf Jahre der Dialektik »oben«, beim Seienden, war.

6.5.3.4 Politische Bedeutung der Befreiung aus der Höhle: Erkenntnis der politisch relevanten Werte des Guten, Gerechten und Schönen

Wir sahen *oben* (6.5.3.1), daß dort, wo die »Vielen« versammelt sind, im Hinblick auf das Schöne und Häßliche erzogen wird.[31] Wir sahen, daß die »versammelten Vielen« durch ihr Verhalten bei einander einen Konsensus herstellen, der verhindert, daß noch nach der Richtigkeit ihrer Werturteile gefragt wird (*oben*, 6.5.3.1); schließlich war davon die Rede, daß die in der Höhle vorhandene Eintracht der Gefangenen sich gerade auf dieses allgemeine Einverständnis über die politisch relevanten Werte beziehen könnte (*oben*, 6.5.3.2). Die Frage stellt sich, wie eine vom Werdenden zum Seienden ziehende philosophische Erziehung für jenen politischen Konsensus über die Grundwerte relevant sein kann, der selbst die Voraussetzung zum politischen *Kampf* bildet.

Die Beantwortung dieser Frage muß im Rahmen dieses Paragraphen noch eine vorläufige bleiben (vgl. *unten*, 6.5.4.1); es ist jedoch vorwegnehmend darauf hinzuweisen, daß die verschiedenen Lerninhalte der philosophischen Erziehung, die anfänglich alle dadurch geprägt sind, daß sie die Eigenschaft haben, vom Werdenden zum Seienden zu ziehen, schließlich zu Wissensgebieten führen, anläßlich derer nicht mehr nur allgemein von Seiendem die Rede ist, sondern von seiendem Schönen und Guten: wenn Sokrates, fast am Ende der philosophischen Propädeuse, die Astronomie und Harmonik bespricht, heißt es, die Erziehung in der Harmonik sei philosophisch dann unbrauchbar, wenn sie nicht zum Schönen und Guten hinführe (Χρήσιμον ... πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν, ἄλλως δὲ μεταδιωκόμενον ἄχρηστον, 531C6-7). Wenn die Harmonik für die philosophische Erziehung relevant sein soll, soll sie in einer solchen Weise praktiziert werden, daß sie nicht nur, wie die vorhergehenden Technai der philosophischen Propädeuse—mit Ausnahme der Astronomie—, mit Zahlen zu tun hat, sondern auch mit Werten. Damit erscheinen, am Ende der Reihe der zum Seienden ziehenden propädeutischen Wissenschaften, jene Werte, deren Kenntnis erforderlich ist, wenn die Frage nach dem politischen Nutzen der Philosophen positiv soll beantwortet werden können (*unten*, 6.5.4.3).

Oben ist dargestellt worden, daß die Schau der »Idee des Guten« zwei Folgen hat, die gerade die Philosophen zur Herrschaft geeignet machen: 1) ihre auf die Schau *des glücklichsten des Seienden* zurückgehende Eudämonie (6.4.1); 2) ihre politische Kompetenz, die darauf zurückgeht, daß sie bezüglich des Guten, Gerechten und Schönen das Seiende erkannt haben (6.4.2). Berücksichtigt man das Liniengleichnis, so dürfte die politische Kompetenz der Philosophen folgenden Grund haben: im Liniengleichnis wird erkennbar, wie beim *philosophisch* verstandenen »Weg nach unten« (*oben*, 6.5.3.3) innerhalb der Ideen geblieben wird, innerhalb des vierten Abschnitts der Linie (αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος—wie die Mathematiker es tun (510E3)—ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη, 511C1-2). Der philosophisch verstandene »Weg nach unten« führt denjenigen, der ganz »oben« war, nicht weiter zurück als an die Grenze zwischen Abschnitt 4 und 3 der Linie. Das bedeutet, daß der Philosoph, wenn er *als Philosoph* politisch tätig wird, sich weiterhin im Bereich des nur Denkbaren aufhalten wird, um von dort her seine politischen Entscheidungen zu treffen. Die politische Kompetenz gerade des Philosophen hätte demnach damit zu tun, daß er bei der Ausübung von Herrschaft intellektuell im Bereich des nur Denkbaren bleibt, unbeeinflußt—wie es noch im Abschnitt 3 der Linie der Fall ist (vgl. 510D5-511A1)—von der im zweiten Abschnitt der Linie herrschenden Doxa. Für die politische Praxis bedeutet dies, daß Urteile mit Bezug auf das Gute, Gerechte und Schöne von Philosophen-Herrschern—und von ihnen allein—von der Erkenntnis des »Guten, Gerechten und Schönen selbst« her gefällt werden können.[32]

6.5.4 *Die Technai des »Vorspiels«*

Bei der Behandlung der These der Philosophen-Herrschaft war davon die Rede, daß die »philosophische Natur« »untergeht«, wenn sie nicht mit den ihr angemessenen μαθήματα (Lerninhalten, Lehrgegenständen) »ernährt« wird. Wenn Sokrates auf diese μαθήματα näher eingeht, wird gleich deutlich, daß sie politisch solange ohne Nutzen sind, als sie nicht zum μέγιστον μάθημα (»größten Lehrgegenstand«) führen. Von diesem »*größten* Lehrgegenstand« soll 6.5.5 die Rede sein. Dagegen soll jetzt, im Teil 6.5.4, von jenen »Lehrgegenständen« (μαθήματα) die Rede sein, die das Erreichen des μέγιστον μάθημα nur vorbereiten sollen. Das gemeinsame Kennzeichen dieser μαθήματα, das zur Erfüllung ihrer Aufgabe beitragen soll, ist ihre Fähigkeit, »vom Werdenden zum Seienden zu ziehen«; dieses Kennzeichen wird sogar als die »natürliche« Fähigkeit dieser μαθήματα dargestellt. Für das Verständnis des Höhlengleichnisses bedeutet dies, daß, wenn nach den Lerninhalten der philosophischen Erzie-

hung gefragt wird, nach der Identität des *Befreiers aus der Höhle* gefragt wird.

Die Lerninhalte der philosophischen Erziehung haben zwei Kennzeichen gemeinsam: 1) sie »ziehen vom Werdenden zum Seienden«; 2) sie bilden nur einen Teil der größeren Menge der »Fenster zum Seienden« (*oben*, 6.5.2). Daß aus dieser größeren Menge gerade die μαθήματα des Zählens und Rechnens als Lerninhalte der philosophischen Erziehung ausgewählt werden, hat folgenden Grund: die Lerninhalte der philosophischen Erziehung sollen auch militärisch relevant sein; Zählen und Rechnen sind in *allen* Künsten und Wissenschaften, mithin auch in den militärischen Künsten, vorausgesetzt.

Die Behandlung der verschiedenen Lerninhalte des »Vorspiels« ist für die Interpretation des Höhlengleichnisses aufschlußreich. Besonders die Behandlung der Astronomie zeigt, daß jedes »räumliche« Vorstellen dem Werdenden verhaftet bleibt. Diese Erkenntnis fördert den Versuch, jenes, durch die Lerninhalte des »Vorspiels« bewirkte, intellektuelle Geschehen *nicht-räumlich* zu interpretieren, das doch im Höhlengleichnis noch räumlich, als »Aufstieg« aus der Höhle, dargestellt wird. (*unten*, 6.5.4.1)

Die These der Philosophen-Herrschaft bedeutet, verglichen mit *Staat* II-III, eine weitere Akzentuierung der *innenpolitischen* Aspekte von Herrschaft. Auch Adeimantos' für den Verlauf des Gesprächs folgenreicher Einwand zur politischen Unbrauchbarkeit-1 der Philosophen bezieht sich wohl auf ihr Verhalten in Situationen der Innenpolitik. Dennoch wird, wenn Sokrates nach den Lerninhalten der philosophischen Erziehung fragt, ausdrücklich der militärische, außenpolitische Aspekt von Herrschaft berücksichtigt. Die Zweiseitigkeit der Aufgabe von Herrschern dient als Kriterium, wenn zunächst geprüft wird, ob etwa schon die Lerninhalte der vorher, *Staat* II-III, besprochenen Erziehung der Wächter auch als μαθήματα der philosophischen Erziehung geeignet sind. Wenn dann aus der Vielheit der zum Seienden ziehenden Phänomene, die gerade deshalb alle als Inhalte der *philosophischen* Erziehung geeignet wären, das Zählen und Rechnen ausgewählt werden, ist gerade ihre Auswahl durch ihren *militärischen*—neben ihrem philosophischen—Nutzen bedingt (*unten*, 6.5.4.2).

In der Reihe der Technai der philosophischen Propädeuse nimmt die militärische Bedeutung immer mehr ab und wächst entsprechend die philosophische Bedeutung. Bei der Besprechung von Arithmetik und Logistik findet man noch die Gleichwertigkeit des militärischen und des philosophischen Aspektes; bei der Geometrie überherrscht schon der philosophische Aspekt; im Fall der Astronomie wird kaum noch, im Fall der Stereometrie und Harmonik gar nicht mehr nach dem militärischen Nut-

zen gefragt. Bei den Technai des »Vorspiels« findet man demnach eine Antiklimax, wenn es um ihren militärischen Nutzen geht; andererseits findet man eine Klimax, wenn es um ihren philosophischen Nutzen geht. Besonders der philosophische Nutzen der Astronomie wird hervorgehoben, insofern diese dazu brauchbar ist, den Kern des Unterschiedes zwischen Werdendem einer- und Seiendem andererseits einzuschärfen. Das sich anschließende Studium der Harmonik lehrt, daß der Bereich des Werdenden nicht mit jenem des Sichtbaren, sondern mit jenem des Wahrnehmbaren zusammenfällt; die »Umwendung« der Psyche ist eine vom *Wahrnehmbaren* zum Denkbaren.

Indem in Astronomie und Harmonik nicht mehr allein von Zählen und Rechnen die Rede ist, sondern auch von dem *Schönen*, bilden diese zwei Technai eine Brücke zwischen den vorhergehenden, zwar militärisch und außenpolitisch relevanten, innenpolitisch jedoch irrelevanten Technai der philosophischen Propädeuse einer- und der wieder *innenpolitisch* relevanten—denn sich mit dem Guten, Gerechten und Schönen befassenden—Dialektik andererseits. Schließlich wird auf jene Kennzeichen der Technai des »Vorspiels« eingegangen, die bewirken, daß sie alle als Technai der *philosophischen* Propädeuse, aber auch nur der philosophischen *Propädeuse*, geeignet sind (*unten*, 6.5.4.3).

6.5.4.1 *Die »Fenster zum Seienden« als Befreier aus der Höhle; die μαθήματα (»Lerninhalte«) der philosophischen Erziehung als nur einige dieser »Fenster«; die Beschränkungen einer räumlichen Vorstellung von der Befreiung aus der Höhle*

Zur Begründung der These der Philosophen-Herrscher hatte Sokrates dargestellt, wie in den bestehenden Poleis die »philosophischen Naturen untergehen«, indem sie sich vorzeitig von der Philosophie ab- und der Politik zuwenden; in diesem Zusammenhang sprach er auch davon, daß die »philosophischen Naturen« im besonderen—wie alles Lebendige im allgemeinen—darunter leiden, wenn sie nicht die ihnen gemäße (geistige) Nahrung bekommen (491D1-9); im Fall der »philosophischen Naturen« war die *richtige Nahrung* zu verstehen als die *richtigen* μαθήματα (vgl. μαθήσεως προσηκούσης, 492A2; μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων, 502C10-D1). Wenn nun die »philosophischen Naturen« in der »guten Polis« zu Philosophen erzogen werden sollen, um dann die Herrschaft zu übernehmen, ist es deutlich, daß die richtigen μαθήματα (Lerninhalte), die ja für die Erhaltung der »philosophischen Natur« von so großer Bedeutung seien, besprochen werden müssen; von der Bedeutung der Lerninhalte gerade für die Erhaltung der »philosophischen Natur« ist

übrigens während Sokrates' Darstellung der μαθήματα gelegentlich (vgl. ἀπολλύμενον, 527E1) die Rede.

Wenn Sokrates dazu übergeht, die Lerninhalte der philosophischen Erziehung zu besprechen, wird bald deutlich, daß diese Erziehung so beschaffen sein soll, daß die zu Erziehenden sich im Laufe der Zeit die wichtigsten Lerninhalte (μέγιστα μαθήματα, 503E4 ff.) werden aneignen können, da ohne das Erreichen des *Endes* des pädagogischen Weges die vorangegangene Erziehung politisch ohne Wirkung bliebe (*oben*, 6.5.1.1). Die Besprechung gerade dieser μέγιστα μαθήματα führt zunächst zum Sonnen- und Liniengleichnis und dann zur gleichnishaften Darstellung des pädagogischen *Weges zu* den μέγιστα μαθήματα im Höhlengleichnis. Als die allgemeinste Aufgabe jener Erziehung, der die künftigen Philosophen-Herrscher unterzogen werden sollen, ist bekanntlich die *Umwendung* der Psyche vom Werdenden zum Seienden (518C4-10; vgl. 521C5 ff.) zu betrachten, die auch als »Aufstieg« der Psyche zum Seienden bezeichnet wird (517B4-5); dieser Aufstieg sei die wahre Philosophie (ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι, 521C7-8). Aus dieser allgemeinen Aufgabe der philosophischen Erziehung folgt, daß ihre einzelnen Elemente alle nur insofern als Bausteine dieser Erziehung akzeptiert werden können, als sie dazu beitragen, die Psyche vom Werdenden zum Seienden zu ziehen: Τί ἂν οὖν εἴη... μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν; (521D3-4; »Welche Wissenschaft ... kann nun die Seele vom Werdenden zum Sein ziehen?«, Vr.; vgl. 521C10-D1).

Daß die gesuchten μαθήματα die Eigenschaft haben sollen, »vom Werdenden zum Seienden zu *ziehen*« (μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν, 521D3-4) könnte bedeuten, daß gerade sie es sind, die aus der Höhle des Werdenden-und-Vergehenden *befreien*: mit diesem Zeitwort (»ziehen«) wird im Höhlengleichnis die Tätigkeit des »Befreiers« aus der Höhle bezeichnet (ἕλκοι ... ἐξελκύσειεν... ἑλκόμενον, 515E6-516A1). Insofern die gesuchten Lerninhalte *ziehen* (ἕλκειν) sollen, scheint eine Hypothese über die Identität des Befreiers möglich: er ist nicht als ein Mensch vorzustellen, der ja zwar andere *Menschen* zwingen könnte, körperlich aus einer räumlichen Höhle zu gehen, der jedoch nicht eine *Psyche* dazu zwingen kann, sich von ihrer—metaphorisch als Höhle vorgestellten—Fixiertheit auf das Werdende zu befreien oder befreien zu lassen (vgl. 518C4-D1): wenn 521D1 ff. nach Lerninhalten gesucht wird, die in der Lage sind, die Psyche vom Werdenden zum Seienden zu ziehen (521D3-4), wird nach »Befreiern aus der Höhle« gesucht: *gäbe es diese Lerninhalte nicht*, so wäre kein Mensch fähig, einen anderen Menschen—genauer: die Psyche eines anderen Menschen—aus ihrer Fixiertheit auf das Werdende-und-Vergehende zu befreien. Dieses Vermögen, zum Seienden zu ziehen, wird wiederholt als das Kriterium für Aufnahme unter die

Lerninhalte der philosophischen Erziehung behandelt.[33] Bemerkenswert ist, daß die Fähigkeit, zum Seienden zu ziehen, dargestellt wird als die »natürliche« Fähigkeit dieser Lerninhalte: manche Lerninhalte führen φύσει zur νόησις, zum Denken des Seienden, wenn ihre potentielle Wirkung auch häufig dadurch vereitelt wird, daß die Menschen von ihnen nicht den rechten Gebrauch machen.[34]

Für das rechte Verständnis der Lerninhalte der philosophischen Erziehung ist es nicht nur relevant, daß diese Lerninhalte von sich her, φύσει, die Eigenschaft haben, vom Werdenden zum Seienden zu ziehen, sondern auch, daß diese Lerninhalte nur eine Teilmenge einer größeren Klasse von Phänomenen bilden, die gleichfalls diese Eigenschaft haben (*oben*, 6.5.2); daß aus dieser größeren Klasse gerade jene Lerninhalte ausgewählt werden, die dann tatsächlich zum Curriculum der philosophischen Propädeuse gehören sollen (Arithmetik bis Harmonik; *unten*, 6.5.4.3), geht, wie es im *Staat* dargestellt wird, weitgehend darauf zurück, daß die Philosophen ja auch *militärisch* kompetent sein sollen (*unten*, 6.5.4.2). Bei der größeren Menge der zum Seienden ziehenden Phänomenen handelt es sich um jene Phänomene, die *oben* (6.5.2) von uns als »Fenster zum Seienden« bezeichnet worden sind: jene Wahrnehmungen, die zum Nachdenken auffordern,[35] insofern bei ihnen zusammen mit der wahrgenommenen Eigenschaft immer auch zur gleichen Zeit das gerade Gegenteil der wahrgenommenen Eigenschaft wahrgenommen wird (524D3-4). Dementsprechend findet man 523A1-524D6 eine systematische Darstellung jener μαθήματα (genauer: jener Phänomene), die die Eigenschaft haben, vom Werdenden zum Seienden zu ziehen; es wird am Ende dieses Abschnitts (524D7 ff.) deutlich, daß die μαθήματα des Zählens und Rechnens, die dann in der philosophischen Erziehung so überaus wichtig werden, nur einen Teil dieser zum Seienden ziehenden Phänomene bilden.

Die Menge der zum Seienden ziehenden Phänomene wird gefunden, indem man zuerst an die bisher behandelten oder aber auch sonst sich anbietenden μαθήματα die Frage stellt, ob sie denn die Eigenschaft haben, zum Seienden zu ziehen. Was die μαθήματα der »ersten Erziehung« (*oben*, Kap. 3) der Wächter betrifft wird deutlich, daß die gesuchten μαθήματα weder bei der Musik noch bei der Gymnastik zu finden sind. Von der Musik heißt es, hier sei kein μάθημα vorhanden, das vom Werdenden zum Seienden führe (μάθημα δὲ πρὸς τοιοῦτόν τι ἄγον, οἷον σὺ νῦν ζητεῖς, οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῇ, 522A8-B1; vgl. 521D3-4).[36] Die gesuchten μαθήματα werden auch bei der, gleichfalls im Laufe der »ersten Erziehung« recht wichtigen, Gymnastik (*oben*, 3.3.3.0) nicht gefunden, da die Gymnastik sich gänzlich mit dem Körper (und deshalb mit Werdendem-und-Vergehendem) befasse (521E3-5), mithin

nicht »zum Seienden ziehe«. Gefunden werden die gesuchten μαθήματα schließlich, indem gefragt wird, welche μαθήματα in allen Formen von technischer und intellektueller Tätigkeit vorausgesetzt werden, mithin die Bedingungen von Techne und Episteme sind (522B8-C3): diese μαθήματα werden gefunden bei den Fähigkeiten des Zählens und Rechnens (522C5-8). Bemerkenswert ist, daß sie nicht nur eine Teilmenge der Technai bilden: Rechnen und Zählen werden dargestellt als implizit in *allen* Teilmengen von Wissen und Techne *vorausgesetzt* (τοῦτο τὸ κοινόν, ᾧ πᾶσαι προσχρῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι, 522C1-2; ὡς πᾶσα τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη ἀναγκάζεται αὐτῶν μέτοχος γίγνεσθαι, C7-8).[37]

Zählen und Rechnen sind demnach einerseits die Voraussetzung zur ganzen Menge der Technai und Epistemai, andererseits jedoch bilden sie innerhalb der Klasse der zum Seienden ziehenden Phänomene nur eine *Teilmenge*: nach der Besprechung der Zahl und des Rechnens kann Sokrates 524D2-7 zur 523A1-3 geäußerten Vermutung zurückkehren, daß die μαθήματα des Zählens und Rechnens in der Tat (auch) zu jenen μαθήματα gehören, die vom Werdenden zum Seienden ziehen können (523A1; 6), wenn die Menschen auch vom Zählen und Rechnen nicht den (philosophisch betrachtet) richtigen Gebrauch zu machen pflegen.[38] 524D7 ff. versucht Sokrates den Beweis, daß die Eins und die Zahl in der Tat zu jenen Phänomenen gehören, bei deren Wahrnehmung immer auch gleichzeitig das Gegenteil wahrgenommen wird; hier geht es nicht um die gedachte Eins und die gedachte Zahl, sondern um Einheit und Vielheit als »Eigenschaft« eines wahrgenommenen Gegenstandes: immer, wenn man einen Gegenstand als *einen* wahrnimmt, nimmt man an ihm auch die Vielheit wahr. Wäre dies nicht der Fall, so müßte die Folgerung lauten, daß die Eins und die Zahl nicht zur Klasse der vom Werdenden zum Seienden ziehenden Phänomene gehören und deshalb dem Philosophen zur Erziehung unnütz sind.[39]

Von Bedeutung für das Verständnis des Höhlengleichnisses ist die Tatsache, daß der hier dargestellte »Weg nach oben« bei der Selektion der μαθήματα der philosophischen Erziehung als nur eine Metapher für die Wendung der Psyche vom Werdenden zum Seienden erscheint (517B4-6). Für den gleichnishaften Charakter des Höhlengleichnisses, besonders was den Gegensatz von »unten« und »oben« betrifft, ist es aufschlußreich, wie Sokrates sich während der Besprechung des möglichen philosophischen Nutzens der Astronomie über den Gedanken mokiert, der Blick nach »oben« habe mit Himmel, Sonne und Sternen zu tun (*unten*, 6.5.5.1). Bei der Besprechung der Astronomie (529A1 ff.), als Element der philosophischen Erziehung, zeigt Sokrates drastisch, daß die Rede von »oben« und »unten« nicht mit räumlicher Orientierung zu tun hat (529A6 ff.): wer in der Astronomie nach sichtbaren Phänomenen

schaue, schaue, philosophisch betrachtet, immer noch nach »unten« (A7); wer den Blick im räumlichen Sinne nach »oben« richte, zu den »Dekorationen am Himmel« (τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, C7), tue nicht wesentlich Anderes, als wenn er den Blick auf eine bemalte Decke (B1) über sich richte: sein Auge bleibe auf Sichtbares und deshalb, philosophisch gesprochen, nach »unten« gerichtet (vgl. B5-C3).

Im Rahmen der Besprechung der philosophischen Erziehung hat die Behandlung der Astronomie das Verdienst, zu zeigen, daß die Rede von »oben« und »unten«, und damit auch von »Aufstieg« und »Niedergang« (im Höhlengleichnis), nur Metaphern sind für die nicht räumlich zu verstehende Wendung vom Werdenden zum Seienden; der nicht-räumliche Kern dieser Metaphern wird gerade im astronomischen Zusammenhang einleuchtend: wenn sogar dort, wo der Blick par excellence nach »oben« gerichtet zu werden scheint, immer noch das philosophische »unten« gemeint ist, entsteht Raum für ein neues, philosophisch bestimmtes Verständnis von »oben«. Der leibhafte Mensch bleibt, auch wenn er philosophisch erzogen wird, innerhalb des Bereiches des Wahrnehmbaren, des Werdenden und Vergehenden, *innerhalb der Höhle*. Befreiung aus der Höhle gibt es nur für die Psyche, in der das Vermögen zum Denken des Seienden von Anfang an, φύσει vorhanden ist, weshalb es in ihr auch »geweckt« werden kann; der Mensch wird im philosophischen Sinne dann nach »oben« geführt, wenn die Fähigkeit des Denkens des Seienden auf die der Psyche angemessenen Gegenstände, die Seienden, gerichtet wird: οὐ δύναμαι ἄλλο τι νομίσαι ἄνω ποιοῦν ψυχὴν βλέπειν μάθημα ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν περὶ τὸ ὄν τε ᾖ καὶ τὸ ἀόρατον (529B4-5; »Denn ich kann nicht glauben, irgendeine andere Wissenschaft lasse die Seele nach aufwärts blicken, außer jener, die vom Seienden und Unsichtbaren handelt«, Vr.). Dieses nicht-räumliche Verständnis von »oben«, als bloß bezogen auf die Annäherung an das Seiende, wäre am Beispiel der Geometrie demonstrierbar: die sichtbaren Dreiecke sind niemals Objekte der geometrischen Erkenntnis, insofern diese nicht auf dem Wege von Ermessungen und Berechnungen anläßlich konkreter, wahrnehmbarer Dreiecke gewonnen wird (vgl. 510D5 ff.); die sichtbaren Dreiecke haben nur die Funktion, als »Fenster« (vgl. τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι, 510E3) zu den nur gedachten und seienden, wirklichen Dreiecken (E3-511A1) zu funktionieren. So, wie die Astronomie in der Reihe der Lerninhalte der philosophischen Erziehung dargestellt wird (527D1-528A8; dann, nach der Stereometrie, wieder 528E3 ff.), übersteigt sie die Geometrie zunächst dadurch, daß sie neben der dritten Dimension auch noch die Bewegung umfaßt (528A9-B1). Für die astronomischen »Zeichnungen am Himmel« (vgl. τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ, 529D7; γεγραμμένοις, E2; διαγράμμασιν, E2-3) gilt jedoch, was für die geometri-

schen Zeichnungen gilt: ihr wahres Objekt ist nicht das Sichtbare, sondern das Denkbare (529E3-530C1).

Im Zusammenhang der räumlichen Interpretation des Höhlengleichnisses bietet das eine Schwierigkeit: fragt man nach dem Ort der gedachten Dreiecke, so ist deutlich, daß er, wo auch immer sonst, nicht im Sandkasten oder auf dem Papier ist, wo sich die sichtbaren Dreiecke befinden; im Fall der astronomischen »Zeichnungen am Himmel« muß dies bedeuten, daß die wahren Gegenstände der Astronomie sich nicht dort befinden, wo wir ihre »Zeichnung« sehen, sondern (wohl) überhaupt außerhalb dieses Raumes, in dem man »Zeichnungen« sehen kann (vgl. τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἐάσομεν, 530B7; »die Welt am Himmel aber lassen wir«, Vr.); daß »oben« in der Astronomie nicht »oben« in der philosophisch verstandenen Astronomie (vgl. Τῷ ὄντι ... ἀστρονομικόν, 530A3; »dem wahren Astronomen«) ist, zeigt, daß der Unterschied zwischen Werdendem und Seiendem nicht-räumlich zu interpretieren ist; Unterschiede, die räumlich interpretierbar sind, sind Unterschiede innerhalb des Bereiches des Werdenden-und-Vergehenden. Beim Gegensatz von Werdendem und Seiendem geht es um die Wendung von dem räumlich Wahrnehmbaren zu dem unräumlich zu Denkenden.

6.5.4.2 *Die militärische Relevanz einiger der zum Seienden führenden μαθήματα als Grund der Aufnahme gerade dieser μαθήματα unter die Lerninhalte der philosophischen Erziehung*

Als im *Staat* zum ersten Mal von der Erziehung der Wächter ausführlich die Rede war, ging es um jene zwei bei den Wächtern notwendig vorauszusetzenden Eigenschaften, ohne welche sie außen- oder innenpolitisch ihren Aufgaben nicht gewachsen sein würden (*oben*, 3.1). Der Hinblick auf die Zweiseitigkeit der Wächter bewirkte, daß bei der Besprechung der Wächtererziehung gleichzeitig ihre innenpolitisch und ihre außenpolitisch notwendigen Eigenschaften berücksichtigt wurden. Auch sahen wir, daß die innenpolitisch erforderliche Eigenschaft deshalb berücksichtigt wurde, weil erkannt worden war, daß die zur Erfüllung der außenpolitischen Aufgabe erforderliche Eigenschaft der Wächter innenpolitisch leicht für die Polis und ihre Einwohner (Wächter und Chrematisten) gefährlich werden könnte. Zur »Zähmung« der außenpolitisch erforderlichen Härte sollte in der »ersten Erziehung« besonders das Philosophische im Wächter gepflegt (»genährt«) werden. Sokrates' These, in V, daß ohne die Herrschaft gerade der Philosophen für die Poleis das »Ende der Übel« unmöglich ist, bedeutet, verglichen mit der »ersten Erziehung« der Wächter, eine weitere Akzentuierung der *innenpolitischen* Aspekte von Herrschaft. Ob Adeimantos' Einwand zur politischen Unbrauchbarkeit-

1 auch noch der anständigsten unter den Philosophen (487B1 ff.) auch die Frage ihrer militärischen, außenpolitischen Kompetenz meint, scheint zweifelhaft: gemeint ist wohl eher ihre fehlende Vertrautheit mit innenpolitischen Phänomenen wie Volksversammlung und Gericht (vgl. 488E4-489A2), die bewirkt, daß der Philosoph, wenn er hier aufzutreten genötigt wird, einen recht lächerlichen Eindruck macht (vgl. 516E3).

Um so bemerkenswerter dürfte es sein, daß Sokrates dort, wo er die Lerninhalte der philosophischen Erziehung darstellen will, wieder gerade jene zwei Seiten des Funktionierens der Wächter in der Polis berücksichtigt, die schon bei der »ersten Erziehung« für die Gestaltung der Erziehung bestimmend waren: die gesuchten Lerninhalte sollen nicht nur philosophisch wirksam (denn zum Seienden ziehend), sondern auch für *Krieger* brauchbar sein.[40] Auch dort, wo über die erste Gruppe von Lerninhalten der philosophischen Erziehung—nach Behandlung auch ihrer philosophischen Funktion—Einverständnis erzielt worden ist, wird wiederum neben der philosophischen Seite der Wächter ihre *militärische* Funktion in der Polis hervorgehoben: 'Ο δέ γε ἡμέτερος φύλαξ πολεμικός τε καὶ φιλόσοφος τυγχάνει ὤν (525B8-9; »Unser Wächter ist Kriegsmann und Philosoph zugleich? Natürlich!«, Vr.); vgl. ἕνεκα πολέμου τε καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥᾳστώνησ μεταστροφῆς (525C4-6; »wegen des Krieges und wegen der Seele, damit sie sich leicht vom Werden zu Wahrheit und Wesen wende«, Vr.).

Da bei der Feststellung der Lerninhalte der philosophischen Erziehung jene zwei Aspekte der Wächter berücksichtigt werden, die schon *Staat* II-III bei der Behandlung ihrer Erziehung entscheidend waren, ist es verständlich, daß Sokrates zur Frage übergeht, ob denn die Inhalte der bisher (*Staat* II-III) besprochenen Erziehung hier nicht ihren Beitrag leisten können. Von ihnen wird die Gymnastik deshalb abgelehnt, weil sie sich ausschließlich mit dem Körper (und deshalb nur mit Werdendem und Vergehendem) befasse (521E3-5). Da die *militärische* Brauchbarkeit der Gymnastik keine Frage sein dürfte (vgl. *oben*, 3.3), bedeutet diese Ablehnung der Gymnastik als Lerninhalt der philosophischen Erziehung, daß die jetzt gesuchten Lerninhalte gleichzeitig *beiden* Aufgaben (zum Seienden führen *und* militärisch nützlich sein) gerecht werden sollen.[41] Auch die musische Erziehung der »ersten Erziehung« wird von Sokrates jetzt abgelehnt, da sie die gesuchten Lerninhalte nicht enthalte: zwar bewirke diese Erziehung richtige Gewöhnung,[42] jedoch nicht schon die Erkenntnis des Seienden (522A8-B1).[43]

Was die philosophische Funktion der gesuchten Lerninhalte betrifft, so haben wir *oben* (6.5.3.1) gesehen, daß die »Fenster zum Seienden« eine recht umfangreiche Klasse bilden, von der die Lerninhalte der philosophischen Erziehung nur eine Teilmenge bilden. In diesem Sinne findet

man 523A1-524D6 eine Darstellung jener Phänomene, die die Eigenschaft haben, die Psyche vom Werdenden zum Seienden zu ziehen. Am Ende dieses Abschnitts wird deutlich (524D7 ff.), daß die μαθήματα des Zählens und Rechnens in der Tat nur einen Teil der größeren Klasse der zum Seienden ziehenden Phänomene bilden. Hier stellt sich die Frage, weshalb denn gerade die μαθήματα des Zählens und Rechnens von Sokrates als Bausteine der Erziehung der Philosophen-Herrscher ausgewählt werden. Im Folgenden werden wir den Nachweis versuchen, daß es die Berücksichtigung der *militärischen* Aufgabe der Wächter ist, die bewirkt, daß aus der größeren Klasse von zum Seienden ziehenden Phänomenen gerade das Zählen und Rechnen als Elemente der philosophischen Erziehung ausgewählt werden.

Die Fähigkeit des Zählens und Rechnens wird 522C7 ff. von Sokrates in einem interessanten Abschnitt dargestellt als die Voraussetzung zur Ausübung jeglicher Techne (*oben*, 6.5.4.1). Diese Auffassung von Zählen und Rechnen erinnert an die Darstellung der Geometrie und Rechenkunst (510C2-3) im Liniengleichnis, als Tätigkeiten des dritten Abschnitts der Linie. Berücksichtigt man, daß Zählen und Rechnen nicht nur Voraussetzungen zu jeglicher Techne sind, sondern auch, in der Eins und der Zahl (524D7), mit »Fenstern zum Seienden« zu tun haben, so scheint die Folgerung möglich, daß im Rahmen des Liniengleichnisses nicht nur die Geometrie, sondern auch die »banausischen Technai« (vgl. 522B4; *oben*, 6.5.4.1, Anm. 37) sowohl am zweiten als am dritten Abschnitt der Linie beteiligt sind.

Indessen kommt es Sokrates 522C1 ff., wenn er die Zahl als die gemeinsame Voraussetzung jeglicher Techne darstellt, auf Anderes an: wenn die Zahl Voraussetzung zu jeder Techne ist, ist sie auch Voraussetzung zur *Kriegskunst*, ist ihre Kenntnis mithin *militärisch* brauchbar (522C10); wenn er 522B8 ff. von jenen μαθήματα spricht, die allen Technai und Epistemai gemeinsam sind, weil sie in allen vorausgesetzt werden, geht es um den Gedanken: μαθήματα, die von *allen* Technai vorausgesetzt werden, werden auch von der πολεμικὴ τέχνη vorausgesetzt; auf die *militärische* Brauchbarkeit des Zählens und Rechnens geht er dann 522D1-E4 ausführlich ein.[44] Erst nach der Darstellung des militärischen Nutzens des Zählens und Rechnens (λογίζεσθαί τε καὶ ἀριθμεῖν δύνασθαι, 522E2) geht er näher auf die Frage ein, ob diese Fähigkeit in der Tat μαθήματα enthält, die vom Werdenden zum Seienden ziehen (522E5 ff.). Es sieht demnach danach aus, daß die Entscheidung, aus der Klasse der zum Seienden ziehenden Phänomene gerade das Zählen und Rechnen als Lerninhalte der philosophischen Erziehung zu benutzen, dadurch bedingt ist, daß beim Zählen und Rechnen neben dem philosophischen Nutzen nicht an ihrem *militärischen* Nutzen gezweifelt werden kann.

Ob Zählen und Rechnen in der Tat auch *philosophisch* relevante μαθήματα enthalten, wird anläßlich der Frage untersucht, ob denn die Eins und die Zahl zu jenen Phänomenen gehören, bei deren Wahrnehmung immer auch *gleichzeitig* das Gegenteil wahrgenommen wird (524E2-3). Indem die Gesprächspartner sich darüber einig werden, daß in der Tat immer dann, wenn ein Gegenstand wahrgenommen wird, dieser gleichzeitig als einer und viele wahrgenommen wird (525A3-8), ist deutlich, daß die Fähigkeit des Zählens und Rechnens mit Elementen arbeitet, die zum Seienden führen (ἀγωγὰ πρὸς ἀλήθειαν, 525B1) und aus diesem Grund zu den μαθήματα der philosophischen Erziehung gehören können. Da sie nun sowohl der Philosophie wie den militärischen Aufgaben der Wächter nützlich sind, hat man hier die gesuchten μαθήματα (525B3f); dann wird wiederholt, weshalb diese μαθήματα dem *Kriegsmann* nützlich sein werden: πολεμικῷ μὲν γὰρ διὰ τὰς τάξεις ἀναγκαῖον μαθεῖν ταῦτα (525B3-4; »Der Kriegsmann muß sie wegen der Truppenabteilungen lernen«, Vr.). Was 523A1-3 noch als Vermutung geäußert worden war, kann deshalb 525B11-C6 als feststehend ausgesprochen werden: die Fähigkeit des Zählens und Rechnens gehört zu jenen μαθήματα, die für Menschen erforderlich sind, wenn sie Herrschaft in der Polis ausüben sollen (μέλλοντας ἐν τῇ πόλει τῶν μεγίστων μεθέξειν, 525B12-C1; »die zukünftigen Träger der höchsten Staatsgewalt«, Vr.).

Eine Wiederholung der *militärischen* Brauchbarkeit als Kriterium für die Aufnahme unter die μαθήματα der philosophischen Erziehung findet man anschließend dort, wo, im Anschluß an das Rechnen und Zählen, mit Bezug auf die Geometrie gefragt wird, ob auch sie die gesuchten μαθήματα enthalte: hier beeilt Glaukon sich, auf ihren *militärischen* Nutzen hinzuweisen (526D1-6); desgleichen findet man bei der Behandlung der Astronomie die Berücksichtigung der militärischen Relevanz dieser Techne, freilich neben ihrer philosophischen Bedeutung (527D1-4). Es soll allerdings anerkannt werden, daß die Frage der militärischen Relevanz Sokrates immer weniger interessiert, je weiter er sich von den zuerst behandelten μαθήματα der philosophischen Erziehung in die Richtung der Dialektik bewegt (*unten*, 6.5.4.3).

6.5.4.3 *Die μαθήματα der philosophischen Erziehung: ihre abnehmende militärische und ihre wachsende philosophische Relevanz*

In diesem Teil wird davon die Rede sein, daß die anfängliche Zweiseitigkeit auch der philosophischen Erziehung—im Hinblick auf die philosophische, aber auch auf die militärische Aufgabe der Wächter—im Laufe der Darstellung der μαθήματα dieser Erziehung verloren geht, insofern die militärische Seite immer mehr in den Hintergrund tritt, bis sie

schließlich nicht mehr erwähnt wird. Umgekehrt gewinnt man den Eindruck, daß die philosophische Relevanz der von Sokrates besprochenen μαθήματα wächst, je weiter man in der Darstellung dieser μαθήματα fortschreitet. Daß die abnehmende militärische Relevanz der μαθήματα im Rahmen vorliegender Arbeit besprochen werden soll, dürfte selbstverständlich sein; die Darstellung der wachsenden philosophischen Relevanz der μαθήματα der philosophischen Erziehung (genauer: der philosophischen Propädeuse, bis an die Grenze der Dialektik) würde sich im Rahmen vorliegender Arbeit vielleicht erübrigen, wenn nicht von Sokrates impliziert worden wäre, daß auf nur dem Weg der philosophischen Erziehung (bis einschließlich der Dialektik) die wahre *politische* Kompetenz (*oben*, 6.4.2) erworben wird. Wenn es auch wahrscheinlich ist, daß erst die Erfahrung der Dialektik jene politische Kompetenz bewirkt, auf die es im Lernprozeß der philosophischen Erziehung ankommt, scheint es dennoch unerwünscht, den philosophischen Beitrag jener Technai, die zur, die politische Kompetenz vermittelnden, Dialektik nur hinführen sollen, unbesprochen zu lassen.

Am Anfang der Behandlung der μαθήματα der philosophischen Propädeuse findet man die Gleichwertigkeit der zwei Aspekte der Aufgabe von Philosophen-Herrschern: wenn festgestellt worden ist, daß die Fähigkeit des Zählens und Rechnens sowohl dem Kriegsmann als dem Philosophen notwendig ist, sagt Sokrates, diese μαθήματα gehören *deshalb* zu den gesuchten μαθήματα (525B3), weil sie sowohl dem Philosophen als dem Kriegsmann nützlich und notwendig seien (*oben*, 6.5.4.2).

Wenn dann, nach Arithmetik und Logistik, die Geometrie besprochen wird, beeilt sich Glaukon, auf den militärischen Nutzen der Geometrie hinzuweisen (526D1-6). Deshalb ist bemerkenswert, daß Sokrates, der doch im Fall der Arithmetik und Logistik von der Gleichwertigkeit der zwei Aspekte ausgeht, für den militärischen Nutzen der Geometrie nur noch wenig Interesse zeigt: zur militärischen Benutzung der Geometrie, im Gegensatz zu ihrer philosophischen, reicht Sokrates' Erachtens schon eine nicht zu weitgehende Kenntnis (526D7-8). Am Ende der Besprechung der Geometrie spricht er von ihrem militärischen Nutzen nur noch als von einem Nebenprodukt (πάρεργον, 527C3), neben dem es noch andere Nebenprodukte auch gebe (527C5-6). Obwohl diese Nebenprodukte dem Sokrates offenbar nicht als unbedeutend gelten (527C3), ist das ihn eigentlich interessierende Produkt der Geometrie offenbar doch das Entstehen der philosophischen Gesinnung (φιλόσοφος διάνοια, vgl. 527B10); von Gleichwertigkeit des militärischen und des philosophischen Aspektes kann schon hier nicht mehr die Rede sein. Noch deutlicher wird die Diskrepanz im Fall der Astronomie, mit deren Behandlung man zunächst weitergeht (527D1 ff.), um diese dann für die Behandlung

der Stereometrie zu unterbrechen (528A6 ff.). Auch im Fall der Astronomie geht Glaukon gleich auf die Frage des *militärischen* Nutzens (527D2-4) ein, um dafür nur Sokrates' Spott zu ernten: ἔοικας δεδιότι τοὺς πολλούς, μὴ δοκῇς ἄχρηστα μαθήματα προστάττειν (527D5-6; »Es ist reizend, wie du aus Angst vor den Leuten ja keine unpraktischen Wissenschaften verwenden willst«, Vr.). Im Gegensatz zum, Sokrates' Erachtens, geringen militärischen Nutzen der Astronomie (527E5-6) steht für ihn ihre sehr große philosophische Bedeutung, die dann in einer solchen Weise besprochen wird, daß man den Eindruck gewinnt, die philosophische Bedeutung der Astronomie sei wohl größer als jene der vorhergehenden μαθήματα.[45] Wenn die Astronomie schließlich wiederum (528E3 ff.) dargestellt wird, nachdem zuerst die Stereometrie besprochen worden ist, wagt auch Glaukon es nicht mehr, noch von ihrem eventuellen militärischen Nutzen zu sprechen. Bei der Besprechung von Stereometrie (528A6 ff.) und Harmonik (530D6 ff.) wird nicht mehr nach der Relevanz dieser μαθήματα für den Kriegsmann gefragt. Gleiches findet man bei der Besprechung der Dialektik. Betrachtet man die einander folgenden μαθήματα der philosophischen Propädeuse als Schritte auf dem Weg aus der Höhle, so läßt sich schließen, daß die militärische Relevanz der zum Seienden ziehenden μαθήματα geringer wird, je weiter man sich infolge dieser μαθήματα von der Höhle entfernt.

Die Reihe jener μαθήματα, die bis zur Dialektik führen, wird von Sokrates als das »Vorspiel« der eigentlichen »Melodie« (der Dialektik) dargestellt: πάντα ταῦτα προοίμιά ἐστιν αὐτοῦ τοῦ νόμου ὃν δεῖ μαθεῖν (531D8; »daß dies alles *nur ein Vorspiel* ist für die eigentliche Melodie, die wir lernen müssen?«, Vr.). Die »Melodie«, die in der philosophischen Erziehung gelernt werden soll und auf deren Lernen es letztlich allein ankommt, ist die Dialektik (531D9-E1); andererseits sind diese μαθήματα, von der Arithmetik bis zur Harmonik, obwohl nur ein »Vorspiel«, immerhin ein notwendiges Vorspiel, ohne das die »Melodie« selbst nicht gelernt werden kann: ὅτι ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις μόνη ἂν φήνειεν ἐμπείρῳ ὄντι ὧν νυνδὴ διήλθομεν, ἄλλῃ δὲ οὐδαμῇ δυνατόν (533A8-10; »daß die Kraft der Dialektik allein dies einem Mann zeigen kann, der in den besprochenen Wissenschaften erfahren ist, während ein anderer Weg unmöglich ist«, Vr.); die Dialektik kann demnach nur dann angeeignet werden, wenn die Psyche vorher mit Hilfe der Reihe Arithmetik - Harmonik vom Werdenden zum Seienden gezogen worden ist.[46] Auf die *philosophische* Funktion der verschiedenen μαθήματα der philosophischen Erziehung werden wir im Folgenden kurz eingehen.

Im Fall der ersten μαθήματα der Reihe, Arithmetik und Logistik, meint Sokrates, daß der Philosoph sich mit ihnen befassen soll, damit er »aus dem Werden auftauchen und das Sein berühren« (525B5-6; Vr.)

kann; in einer anderen Formulierung heißt es, daß die Kenntnis der Zahlen dem Philosophen deshalb notwendig ist, weil dieser Lerninhalt »offensichtlich die Seele zwingt, sich mit Hilfe des reinen Denkens der reinen Wahrheit zu nähern« (526B1-3; Vr.). Nach der ausführlichen Besprechung der Frage, ob die Eins und die Zahl in der Tat zu den vom Werdenden zum Seienden ziehenden Phänomenen gerechnet werden können, ist von der philosophischen Bedeutung der Geometrie nur kurz (527A-C) die Rede; allerdings war diese anläßlich des Liniengleichnisses schon ausführlich dargestellt worden (510C1 ff.; *oben*, S. 280 ff.).

Erstaunlich hoch wird der philosophische Beitrag der Astronomie bewertet, mithin ihre Bedeutung dafür, die Psyche vom Werdenden zum Seienden umzuwenden: εἰ μέλλομεν ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν (530B8—C1; wenn wir durch richtige Beschäftigung mit der Astronomie das wesenhaft Vernünftige in unserer Seele aus unbrauchbarem Zustand brauchbar machen wollen, Vr.); diese Wendung erinnert an 411A, wo im Zusammenhang der ersten Erziehung davon die Rede ist, wie das *Thymoeides* (Pendant des Philosophon!) χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου (A10-B1) gemacht werden könne; der 411A gemeinte Nutzen war *militärischer und innenpolitischer* Natur, da einerseits auf die Verteidigung der Polis, andererseits auf die innenpolitisch notwendige Neutralisierung des Thymoeides bezogen (*oben*, 3.1). Dagegen scheint der Nutzen, von dem im Fall der Astronomie die Rede ist, a-politischer Natur: die in der Psyche φύσει vorhandene Fähigkeit des Denkens des Seienden wird nützlich, wenn sie auf Seiendes gerichtet wird, bleibt jedoch solange unnütz (ἄχρηστον, vgl. 530C1), als sie auf Werdendes gerichtet bleibt. Jedoch ist die Rede von »Nutzen« und »Unbrauchbarkeit« wohl auch vor dem Hintergrund dessen zu verstehen, daß seit Adeimantos' Einwand (487B1 ff.) von der angeblichen politischen Unbrauchbarkeit-1 und der wahren politischen Brauchbarkeit-2 der Philosophen die Rede war (*oben*, 6.3.3).

Man kann die Frage stellen, weshalb gerade die Astronomie eine solche Bedeutung dafür haben soll, ob τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ (530C1) brauchbar wird oder aber unbrauchbar bleibt; deshalb ist daran zu erinnern, daß bei der Behandlung der Astronomie von der philosophisch irreführenden Schönheit der »Zeichnungen am Himmel« (vgl. 529C7; D7; E2-3) die Rede ist (529A9 ff.). Der »Hersteller des Himmels« (τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ, 530A6) wird mit einem hervorragenden Hersteller geometrischer Figuren (Dädalus, 529E1) verglichen (529D7-530A1); dieser Hinweis soll erläutern helfen, weshalb man die astronomischen »Zeichnungen am Himmel« für unzureichend halten soll: auch wenn man Zeichnungen von einem Künstler wie Dädalus hätte, würde der Geometriker nicht dazu übergehen, die Wahrheit über geometrische

Figuren durch Nachmessung dieser Figuren selbst zu gewinnen (529E4-530A1). Es wird von Sokrates nicht geleugnet, daß die »sichtbare Geometrie« am Himmel mit Hilfe der best hergestellten Figuren zustande kommt, die man sich nur wünschen kann; dennoch bleibt für Sokrates der Einwand entscheidend, daß es bei diesen Figuren, da sie sichtbar sind, prinzipiell um Mangelhaftes geht, wenn gemessen am Seienden selbst.[47] Man muß folgern, daß der Himmel für den philosophisch verstandenen Astronomen ein immenser »Sandkasten« ist, in dem die Figuren der Astronomie ständig vorgezeichnet werden; jedoch wird er deshalb nicht dem Irrtum verfallen, die wahren Objekte der Astronomie mit den am Himmel nur gezeichneten zu verwechseln.

Man könnte die philosophische Bedeutung der Astronomie folgendermaßen beschreiben: wegen der Schönheit und Regelmäßigkeit des Sternenhimmels neigt der Mensch gerade hier dazu, die mit allem Wahrnehmbaren gegebene wesentliche Unzulänglichkeit des Wahrnehmbaren zu übersehen: die »göttliche Zeichnung« am Himmel verführt ihn dazu, das *nur Gezeichnete* schon für das Seiende zu halten. Würde der Mensch jedoch im Fall des Himmels das Sichtbare schon für das Seiende selbst halten, und nicht für bestenfalls nur ein »Fenster zum Seienden« (*oben*, 6.5.3.1), so gäbe es inmitten des Bereiches des Werdenden Gegenstände, die dem Bereich des Seienden angehören; in diesem Fall würde es schwer, nicht überall Werdendes schon für Seiendes zu halten: der Prozeß der Umwendung der Psyche vom Werdenden zum Seienden, der Befreiung aus der Höhle wäre gescheitert. Anders gesagt: gerade das Studium der, im Fall der Astronomie mehr als im Fall der anderen Technai, seiend-scheinenden werdenden Objekte kann den Blick schärfen für die Essenz des Unterschiedes zwischen Werdendem und Seiendem, nämlich den Übergang vom Wahrnehmbaren zum nur Denkbaren.

Ist die Astronomie deshalb philosophisch relevant, weil sie die grundsätzliche Unzulänglichkeit des Sichtbaren lehren kann, die Harmonik (530D6 ff.), als letztes μάθημα der philosophischen Propädeuse, zeigt die prinzipielle Unzulänglichkeit alles Hörbaren, wenn es darum geht, vom Werdenden auf das Seiende zu schließen. Wir sahen schon, daß die Geometriker die wahren Verhältnisse ihrer Figuren nicht dadurch finden können, daß sie die am schönsten hergestellten Darstellungen dieser Figuren selbst nachmessen (529E3-530A1); im Fall der Astronomie fanden wir den entsprechenden Gedanken, daß man die Wahrheit über das in dieser Techne gemeinte Seiende nicht herauszufinden versuchen soll, indem man die »Zeichnungen am Himmel« nachmißt. Im Fall der Harmonik hat man schließlich mit dem Gedanken zu tun, daß man die Seienden nicht aus den gehörten Werdenden »herauszuhorchen« versuchen soll (530E5 ff.); die gehörten Harmonien sind für Sokrates wohl kaum

mehr als ein »hörbarer Sandkasten«: auch im Fall der Harmonik kann man die seienden Objekte der Techne nicht dadurch erkennen, daß man das Wahrgenommene—in diesem Fall: das Gehörte—nachmißt, da man von neuem den Fehler machen würde, Wahrgenommenes (folglich: Werdendes-und-Vergehendes) selbst für Gedachtes (und Seiendes) zu halten (531B7 ff.).

Indem die Reihe der μαθήματα des philosophischen »Vorspiels« mit der Harmonik abgeschlossen wird, wird eine Techne berücksichtigt, die—im Gegensatz zur Reihe Arithmetik bis Astronomie—nicht mit sichtbarem, sondern mit hörbarem Schönem zu tun hat. Damit wird gezeigt, daß die *Umwendung der Psyche*, vom Werdenden zum Seienden, weniger vom Sichtbaren als vom Wahrnehmbaren ausgeht; der hier gemeinte Gegensatz ist nicht zwischen Sehen und Denken, sondern zwischen Wahrnehmen und Denken. Bemerkenswert ist schließlich, daß anläßlich der Astronomie und Harmonik nicht mehr allein von Zahlen und Zählbarem die Rede ist, wie von Arithmetik bis Stereometrie der Fall war, sondern auch von dem Schönen (Astronomie: 529C7, 8; D7; E2, 4; 530A5; Harmonik: 531C6): damit erscheinen, fast am Ende der Reihe der zum Seienden ziehenden μαθήματα des philosophischen »Vorspiels«, jene Werte in der Erziehung, deren richtige Erkenntnis dann im Rahmen der Dialektik, als »Melodie« der philosophischen Erziehung, stattfinden soll (*unten*, 6.5.5.1; vgl. *oben*, 3.2.2.2, zu 403C6-7 und 402A3-4).

Die bisher besprochenen μαθήματα der philosophischen Erziehung sind dadurch miteinander verbunden, daß man hier mit Formen von intellektueller Tätigkeit zu tun hat, die, betrachtet man sie im Zusammenhang des Liniengleichnisses, insgesamt dem dritten Abschnitt der Linie angehören: sie benutzen Sichtbares (genauer: Wahrnehmbares) als Mittel dazu, das nur Denkbare zu denken. Diese Technai befinden sich, was den ontologischen Status ihrer Darstellungsmittel betrifft, im zweiten Abschnitt der Linie, während sie sich, was den ontologischen Status ihrer intendierten Objekte betrifft, im dritten Abschnitt der Linie befinden: dadurch ist ihnen gemeinsam, daß sie als Mittel dazu benutzt werden können, den Übergang vom Wahrnehmbaren zum nur Denkbaren zu üben. Dementsprechend findet man am Ende der Besprechung der μαθήματα der philosophischen Propädeuse eine ontologisch bedingte Zweiteilung der Technai und Epistemai: manche seien vollkommen dem Werdenden und Vergehenden ausgeliefert, andere dagegen berühren in irgendeiner Weise das Seiende (533B6-7), wenn auch nur unvollständig und ohne Selbsterkenntnis (vgl. τι, 533B7). Das Verhältnis der Technai und Epistemai der philosophischen Propädeuse zum Seienden hält die Mitte zwischen dem Nichtsehen, im Fall der banausischen Technai (533B8-C1) und dem wahren Sehen (im Fall der Dialektik). Aus dem

Zwischenzustand des »Traumes« würden die vor-philosophischen Technai des »Vorspiels« erst erwachen, wenn sie nach ihren eigenen Grundlagen fragen würden (vgl. 533C1-5: vgl. Liniengleichnis, 510C1 ff.); dies zu tun ist jedoch erst die Aufgabe und die Fähigkeit der Dialektik.

6.5.5 Die Dialektik; ihre politische Bedeutung

Erst die Dialektik enthält das eigentliche μάθημα der philosophischen Erziehung. Von der Dialektik ist im Rahmen vorliegender Arbeit nur insofern die Rede, als dazu erforderlich ist, die *politische* Funktion von Philosophie, und damit die *Möglichkeit* von Philosophen-Herrschaft zu verstehen. Kennzeichnend für die Dialektik ist zunächst, daß sie auf jede Wahrnehmung verzichtet und ausschließlich mit Hilfe des Logos operiert; dann, daß in der Dialektik ein »Weg« gegangen wird, der zu einem genau zu bestimmenden Ziel führen soll. Die Phase der Dialektik fängt, in der Metapher des Höhlengleichnisses, dort an, wo mit Hilfe der Technai des »Vorspiels« (*oben*, 6.5.4) die Fähigkeit entstanden ist, auf die »Seienden selbst« zu schauen, und nicht mehr, wie noch in den Technai des »Vorspiels«, auf nur die Abschattungen der Seienden. Der Abschnitt 532A-D ermöglicht es, genau anzugeben, wo im Höhlengleichnis der Übergang von philosophischer Propädeuse zur Dialektik stattfindet. Mit dem Erreichen des Endes des dialektischen Aufstiegs ist freilich noch nicht das Ende des dialektischen Weges erreicht: ohne den *dialektischen* »Weg nach unten«, der mit dem politischen »Weg nach unten« (*oben*, 6.5.3.3) nicht zu verwechseln ist, wäre der dialektische Aufstieg zum μέγιστον μάθημα immer noch ohne *politischen* Nutzen; nur durch den *dialektischen* »Weg nach unten« werden begründete politische Entscheidungen—im Hinblick auf das Gute, Gerechte und Schöne—möglich, die erst die politische Kompetenz des Philosophen ausmachen (*unten*, 6.5.5.1).

Philosophie war schon *Staat* II-III deshalb *politisch* relevant, weil sie dort als spontane, natürliche Freundlichkeit und Liebe zu den Mitbürgern verstanden wurde. Im Rahmen der These der Philosophen-Herrschaft war dann *Staat* V-VI zwar von der politischen Bedeutung der Eudämonie und Brauchbarkeit-2 der Philosophen die Rede, jedoch nicht mehr von ihrer Freundlichkeit gegenüber den Mitbürgern, als politisch relevanter Folge von Philosophie. Deshalb ist es interessant, daß der *Dialektiker* von Sokrates als jemand dargestellt wird, der sich im *Geben von Rechenschaft* auszeichnet. An der *politischen* Bedeutung dieser Fähigkeit läßt Sokrates keinen Zweifel bestehen. Hier wird erkennbar, daß die »Freundlichkeit des Philosophen« (*Staat* II-III) weniger auf seine Physis

zurückgehen dürfte, als auf seine Fähigkeit, den unphilosophischen »Vielen« gegenüber das philosophisch Erkannte überzeugend zu begründen (*unten*, 6.5.5.2).

Wenn es in der philosophischen Erziehung darauf ankommt, daß wenigstens einige der zu Erziehenden das μέγιστον μάθημα erreichen, scheint es nahe zu liegen, es dem Lauf der Ereignisse zu überlassen, welche der zur Philosophie zu Erziehenden das μέγιστον μάθημα tatsächlich werden erreichen können. Dennoch findet man, daß im Laufe der philosophischen Erziehung »vorwegnehmend ausgewählt« wird, sofern nicht nur entsprechend dem jeweils erreichten Niveau, sondern auch bezogen auf die künftig zu erfüllenden Forderungen ausgewählt wird. Der Grund dieser »vorbeugenden« Auswahl ist die mit der Erfahrung der Dialektik einhergehende moralische und politische Gefahr, daß man seine bisherigen Überzeugungen bezüglich des Guten, Gerechten und Schönen verlieren könnte, ohne daß an ihre Stelle neue, philosophisch begründete Überzeugungen treten würden. Die *politisch* relevante Folge des Verlustes der bisher gehegten Überzeugungen ist die *Paranomie*. Von dieser Problematik spricht Sokrates ausführlich in dem »Gleichnis des untergeschobenen Kindes«. Von der *Philosophie* her betrachtet ist der Verlust der bisherigen moralischen Überzeugungen begrüßenswert, bereitet er doch die Gewinnung richtiger, philosophisch begründeter Überzeugungen vor; *politisch* dagegen ist dieser Verlust dann gefährlich, wenn nicht philosophisch begründete Überzeugungen an die Stelle der alten treten. Diese Gefahr ist nicht imaginär: obwohl die Dialektik nicht nur die Ursache des Verlustes der traditionellen, sondern auch der Weg zur Gewinnung richtiger, philosophisch begründeter, moralischer Überzeugungen ist, ist es doch auch der Fall, daß nicht alle Menschen, bei denen die Dialektik den Verlust der alten Überzeugungen bewirkt, auch dazu fähig sind, auf dem Weg der Dialektik die richtigen, neuen Erkenntnisse zu gewinnen. Um nun die Gefahr der *Paranomie*, als Begleiterscheinung der Dialektik, auszuschließen, gibt Sokrates zwei Vorschriften; von ihnen ist besonders jene bemerkenswert, die in der *Physis* des philosophisch zu Erziehenden eine charakterliche Garantie gegen die Gefahr der Paranomie sucht. Vor dem Hintergrund der politischen Gefahr, die mit dem Verlust der bisherigen moralischen Überzeugungen einhergeht, ist die Tatsache zu verstehen, daß die Wächter erst fünfzehn Jahre *nach* dem Ende der Periode der Dialektik mit dem μέγιστον μάθημα, der »Idee des Guten«, konfrontiert werden sollen: Ziel dieser Verzögerung der philosophisch entscheidenden Erfahrung ist es, die Gefahr der Paranomie der Wächter möglichst weitgehend zu reduzieren (*unten*, 6.5.5.3).

6.5.5.1 Dialektik als »Melodie« der philosophischen Erziehung

Die Behandlung der verschiedenen μαθήματα der philosophischen Erziehung, von Arithmetik bis zu Harmonik, hat schließlich zum Ergebnis geführt, daß all diese Formen von intellektueller Tätigkeit zwar ihren Beitrag zu demjenigen leisten, worauf es Sokrates in der philosophischen Erziehung vor allem ankommt, jedoch dieses entscheidend wichtige μάθημα selbst noch nicht enthalten; erinnert man sich an den Anfang der Behandlung der μαθήματα der philosophischen Erziehung (503E1 ff.), so ist klar, daß bisher zwar die zum μέγιστον μάθημα hinführenden μαθήματα behandelt worden sind, jedoch nicht schon dieses μέγιστον μάθημα selbst. Da die philosophische Erziehung der Bücher VI-VII als die Fortsetzung, auf einem höheren Niveau, der vor-philosophischen *musischen* Erziehung der Bücher II-III zu verstehen ist (*unten*, 6.5.6.2), ist die Bezeichnung der bisher besprochenen μαθήματα als »Prooimion« (»Vorspiel«, 531D7) verständlich; gleiches gilt für die Bezeichnung der bisher noch nicht besprochenen Dialektik als die eigentliche »Melodie« (D8;532A1) der Erziehung, auf deren Beherrschung alles ankomme (531E4-5). Wenn Glaukon dem Sokrates vorschlägt, nunmehr auch die Dialektik in einer ähnlichen Weise darzustellen wie die vorher besprochenen μαθήματα (532D6 ff.), lehnt Sokrates dies als unmöglich ab (533A1 f.), wohl weil die angemessene Behandlung der Dialektik demjenigen gegenüber unmöglich ist, der die Erfahrung der Dialektik noch nicht selbst gemacht hat. Für eine Besprechung der Dialektik im Rahmen vorliegender Arbeit bedeutet dies, daß wir, da Sokrates selbst sich mit einem objektivierenden Sprechen über Dialektik dermaßen zurückhält, ohne Anspruch auf Vollständigkeit unserer Behandlung vorgehen werden; allerdings ist die Dialektik im Rahmen vorliegender Arbeit auch nur insofern zu behandeln, als dazu erforderlich ist, ihre *politische* Funktion—und damit die *politische* Funktion von *Philosophie*—zu verstehen. Wenn man sich jedoch vergegenwärtigt, daß die Erfahrung der Dialektik—innerhalb dieser besonders: die Schau der »Idee des Guten«—das entscheidende, »größte« μάθημα der philosophischen Erziehung ist, von dem die politische Kompetenz der Philosophen, ihre Eignung zur Herrschaft, kurz: die *Möglichkeit* von Philosophen-Herrschaft abhängt, so dürfte es unvermeidlich sein, auf die Dialektik—als wichtigsten Lerninhalt der philosophischen Erziehung—näher einzugehen.

Von Dialektik ist im *Staat* nicht nur im Zusammenhang von Gleichnissen, sondern auch außerhalb eines solchen Zusammenhanges die Rede. Wenn Sokrates 532A2 ff., das Höhlengleichnis interpretierend, die Behandlung der bis dahin besprochenen μαθήματα der philosophischen Propädeuse auf das Höhlengleichnis anwendet, findet man eine Erläute-

rung der philosophischen Bedeutung der *letzten* Phase des im Höhlengleichnis dargestellten Weges (532A3 ff.): kennzeichnend ist, daß hier ein Weg gegangen wird, bei dem auf alle Wahrnehmung verzichtet (532A6) und ausschließlich mit Hilfe des Logos bezüglich jedes Seienden festgestellt wird, was es *ist* (A6-7); dieser Weg ist nicht eine richtungslose Tätigkeit im Bereich des Seienden, sondern führt zu einem Ziel (ἐπ' αὐτῷ ... τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, 532B1-2; »das Ziel des Denkbaren«, Vr.); das Ende dieses Weges wird mit der Schau des »Guten selbst« erreicht (ὅταν ... μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν νοήσει λάβῃ, A5-B1). Von den vorhergehenden μαθήματα unterscheidet die Dialektik sich dadurch, daß sie auf Wahrnehmung vollkommen verzichtet (ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων, 532A6); mit diesen μαθήματα hat sie dagegen gemeinsam, daß auch in ihr ein Weg gegangen wird, der ein genau markiertes Ende hat (τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, 532B2).

Die innerhalb der philosophischen Erziehung entscheidend wichtige Phase der Dialektik—entscheidend wichtig, weil erst hier die Erkenntnis des **μέγιστον** μάθημα stattfindet—wird im Höhlengleichnis mit jener Phase wiedergegeben, in der die »Fähigkeit des Sehens« (532A3), nachdem die Befreiung aus der Höhle schon stattgefunden hat und der nunmehr Befreite sich schon im Bereich des Seienden befindet, nicht mehr auf die Schatten und Spiegelungen der sich hier im Bereich des Seienden befindenden Gegenstände zu schauen versucht, sondern πρὸς αὐτὰ ἤδη τὰ ζῷα ... καὶ πρὸς αὐτὰ τὰ ἄστρα τε καὶ τελευταῖον δὴ πρὸς αὐτὸν τὸν ἥλιον (532A3-5; »die Lebewesen selbst ... und die Sterne und zuletzt die Sonne selbst«, Vr.). Auch hier, auf dem höchsten Niveau der philosophischen Erziehung, findet man einen Aufstieg, einen »Weg nach oben«, von den Lebewesen-selbst zur Sonne-selbst; freilich ist dieser Aufstieg nicht mehr einer vom Werdenden zum Seienden, sondern einer innerhalb des Bereiches des Seienden, von Seiendem zu dem, was »jenseits« des Seienden ist.

Sokrates gibt 532A genau an, wo der Übergang vom propädeutischen »Vorspiel« zur dialektischen »Melodie« im Höhlengleichnis stattfindet; die Fähigkeit, auf die Seienden selbst—und nicht nur auf ihre Abspiegelungen—zu schauen, ist nicht unmittelbar schon vorhanden, wenn der aus der Höhle Befreite in den Bereich des Seienden gelangt: Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾷστα καθορῷ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἴδωλα (516A5-7; »Er brauchte Gewöhnung, denke ich, wenn er die Oberwelt betrachten sollte; zuerst würde er am leichtesten die Schatten erkennen, dann die Spiegelbilder der Menschen und der anderen Dinge im Wasser«, Vr.); erst von diesem Punkt an entwickelt sich beim Befreiten die Fähigkeit, die Seienden *selbst* zu schauen, und

nicht nur ihre Schatten und Abspiegelungen: ὕστερον δὲ αὐτά. ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ κτλ. (516A8-B7; »später sie selbst; hierauf könnte er die Dinge am Himmel und diesen selbst leichter bei Nacht betrachten, usw.«, Vr.).

Dieser Beschreibung der Dialektik im Rahmen des Höhlengleichnisses entsprechend wird 532B6-C2 die Phase der Befreiung aus der Höhle und des Anfanges des Aufenthaltes im Bereich des Seienden als Gleichnis jener intellektuellen Tätigkeiten behandelt, die zwar zum Seienden hin ziehen, aber gleichzeitig noch dem Werdenden verhaftet bleiben (wie es der Fall ist mit allen μαθήματα der philosophischen Propädeuse): zu dieser Phase des Höhlengleichnisses gehört, in Sokrates' 532B6-D1 gegebenen Interpretation des Gleichnisses, das Geschehen vom Anfang der Befreiung an (λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν, 532B6), über den Anfang des Aufenthaltes »oben« im Bereich des Seienden hinaus bis einschließlich jenes Punktes, an dem man zwar die von der »Sonne« des Guten bewirkten »Schatten« der Seienden erkennen kann, jedoch noch nicht diese Seienden selbst, geschweige denn die Sonne selbst.

Der Abschnitt 532A1-D1 ist demnach deshalb für das Verständnis der Stellung der Dialektik innerhalb der philosophischen Erziehung relevant, weil hier die Zweiteilung der μαθήματα der philosophischen Erziehung—einerseits die vom Werdenden zum Seienden ziehenden μαθήματα des »Vorspiels«, die immer noch das Wahrnehmbare als Gleichnis des nur Denkbaren benutzen, andererseits die sich bei dem Seienden befindende, nur von Seiendem und nicht von Wahrnehmbarem her beeinflußte Dialektik—von Sokrates auf das Höhlengleichnis angewandt wird: der Aufstieg aus der Höhle und der Anfang des Aufenthaltes in dem Bereich des Seienden ist die Phase des »Vorspiels«, von Arithmetik bis Harmonik; die Dialektik dagegen fängt dort an, wo der Befreite dazu fähig ist, in dem Bereich des Seienden nicht nur die Schatten der Seienden, sondern auch die Seienden selbst zu sehen, und führt bis zur Schau des »Guten selbst«, der »Idee des Guten«. Demnach ist Dialektik im *Staat* nicht etwa »Weg des Bewußtseins zum Seienden«, sondern bezeichnet dieser Begriff nur den Weg des sich schon bei dem Seienden aufhaltenden Bewußtseins zu demjenigen, was jenseits des Seienden ist (vgl. 532B4, bezogen auf 532A5-B2).

Allerdings ist das Ende der Dialektik dort noch nicht erreicht, wo der »Weg nach oben« innerhalb der Dialektik zum höchsten Punkt, zur Schau der »Idee des Guten« geführt hat. Gerade weil die Phase der Dialektik im Rahmen des Höhlengleichnisses genau markierbar ist, ist hier ein Detail des Gleichnisses von Interesse: obwohl durch das Gleichnis hindurch, bei der Darstellung der Befreiung, von Aktivität der *Augen* die Rede ist (515C8 *et pass.*), ist von jenem Augenblick an, an dem die »Idee

des Guten«, das »Gute selbst« geschaut worden ist, von συλλογίζεσθαι die Rede, und zwar im Hinblick auf das früher *nur Geschaute*: Καὶ μετὰ ταῦτ' (vgl. 514A1: die ἀρχὴ ἀνυπόθετος ist erreicht!) ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ... ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος (516B9-C2). Hier wird, um mit dem Liniengleichnis zu sprechen (vgl. 511D2), der Anfang der *Noesis* dargestellt: erst im Lichte des »Guten selbst« wird all dasjenige Gegenstand des *Denkens*, das bisher nur *gesehen* wurde.

Daß auch dieser Schritt, weg von der »Idee des Guten«, »hinunter« zu demjenigen, was dem Höhepunkt des Weges voranging, noch zur Dialektik gehört, dürfte aus Sokrates' Skizze der Dialektik im Liniengleichnis hervorgehen: wenn der vierte Abschnitt der Linie besprochen wird (511B3 ff.), in dem die Dialektik zu lokalisieren ist, ist nicht nur die Rede vom »Weg nach oben«, zum »Anhypotheton«, sondern auch wieder vom »Weg nach unten«, freilich ohne daß man nunmehr dem Sichtbaren anheimfallen würde (511C1-2). Dies bedeutet, daß die Dialektik—und damit die philosophische Erziehung der Wächter—dann abgeschlossen ist, wenn im Bereich des Seienden nicht nur die Bedingung des Seienden erkannt worden ist, sondern auch die Folgen der Erkenntnis der Bedingung des Seienden für die Erkenntnis der jeweiligen Seienden selbst deutlich geworden sind. Die Dialektik kennt demnach einen »Weg nach oben« und einen »Weg nach unten«, wobei der »Weg nach unten« in dem Augenblick aufhört, da der Übergang zu jenen Tätigkeiten gemacht zu werden droht, in denen das Wahrnehmbare—und wenn auch nur zur »Darstellung« des Denkbaren—eine Rolle spielt.

Der dialektische »Weg nach unten«, im Anschluß an den »Weg nach oben« (bis zur »Idee des Guten«), dürfte deshalb *politisch* von großer Bedeutung sein, weil erst von der Erkenntnis des »Guten selbst« her auch jene des »Gerechten selbst« und des »Schönen selbst« möglich wird (*oben*, S. 267 ff.): durch die Erkenntnis der »Idee des Guten« wird demnach die Erkenntnis jener Werte möglich, die ihrerseits erst zulänglich begründete *politische* Entscheidungen ermöglichen. Von dieser politischen Bedeutung der Dialektik soll im folgenden Teil ausführlicher die Rede sein.[48]

6.5.5.2 *Innenpolitische Bedeutung einer als Kunst des Fragens und Antwortens verstandenen Dialektik*

Als in II von der innenpolitischen Gefährlichkeit der Wächter die Rede war, entwickelte Sokrates allmählich die philosophische Natur der Wächter als eine Garantie gegen die innenpolitische Gefahr, die von der militärischen Eigenschaft der Wächter ausging. Daß ein Wächter nicht nur

(nach außen) θυμοειδής, sondern auch (nach innen) φιλόσοφος sein sollte, wurde (wenig überzeugend) damit begründet, daß »philosophisch« zu sein die Liebe zum Bekannten bedeute (376B1 ff.). Die »philosophische« Seite der Wächter wurde somit von Anfang der Behandlung der Wächter an als jene Seite dargestellt, die den Mitwächtern und den anderen Mitbürgern gegenüber (also: innenpolitisch) garantieren sollte, daß die Wächter möglichst freundlich sein würden.[49]

Versucht man nun anläßlich des Konzeptes der Philosophen-Herrscher die politische Bedeutung von Philosophie zu erkennen, so ist zwar bisher deutlich geworden, daß die Herrschaft gerade von Philosophen aus zwei Gründen (1) Eudämonie, 2) politische Kompetenz) für die Poleis wünschenswert wäre, jedoch war von jenem Aspekt der Philosophie, der *Staat* II von Bedeutung war, im Zusammenhang der These der Philosophen-Herrscher nicht mehr die Rede. Aus diesem Grund dürfte Sokrates' Darstellung der Dialektik von besonderem Interesse sein.

Dialektiker werden 531E4-5 als Menschen verstanden, die dazu fähig sind, sich bezüglich dessen, was sie wissen wollen, auf Fragen und Antworten einzulassen: δυνατοί ... δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον (E4-5); von dieser Fähigkeit, Rechenschaft nicht nur zu fordern, sondern auch selbst abzulegen, ist weiter die Rede, wenn 533C der Unterschied zwischen den propädeutischen, vor-dialektischen μαθήματα einer- und der Dialektik selbst andererseits dargestellt wird; von den (nur) propädeutischen μαθήματα sagt Sokrates, sie seien nicht fähig, von ihren eigenen Hypotheseis Rechenschaft abzulegen (μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν scl. τῶν ὑποθέσεων, 533C2-3); umgekehrt sei es gerade die Aufgabe der Dialektik, von den Hypotheseis dieser μαθήματα Rechenschaft abzulegen (vgl. C7-8).

An der Beschreibung des Dialektikers (534B3 ff.) ist bemerkenswert, daß er als jemand dargestellt wird, dessen Erfahrung des »Guten selbst« bewirkt, daß er nicht nur Erkenntnis hat, nicht nur »weiß«, sondern daß er *antworten kann*; wenn er 534B3-4 beschrieben wird als τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας (jemand, »der über das Wesen jedes Dinges begriffliche Klarheit in sich gewonnen hat«, Vr.), so könnte man noch an einen sich selbst seligen Weisen denken; jedoch wird dann bei der Beschreibung des Nichtdialektikers impliziert, daß der Dialektiker sich durch die Fähigkeit unterscheidet, *sich selbst und den anderen gegenüber Rechenschaft abzulegen* (καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, heißt es 534B4-5, vom Nichtdialektiker). Die Fähigkeit, sich in allen Formen des Geprüftwerdens zu behaupten, mache erst den wahren Dialektiker aus (534C1); wer dagegen in solchen Prüfungen »zu Fall gebracht« (vgl. C3) werde, sei kein Dialektiker; das bisher von einem solchen Menschen erkannt Scheinende sei nur ein εἴδωλον (C5) gewesen, nicht richtige

Erkenntnis (C4-5). Hier wird der wahre Dialektiker als derjenige dargestellt, der sich im Rechenschaft *Ablegen* auszeichnet.

Für die Frage der *politischen* Bedeutung der Dialektik dürfte es recht interessant sein, daß jene Fähigkeit, die erst den Philosophen ausmacht und somit erst zur Herrschaft qualifiziert, vor allem als Kunst des Rechenschaft *Ablegens*—wenn auch bezogen auf das philosophisch Erkannte—verstanden wird. Sokrates selbst weist auf die *politische* Dimension der in dieser Weise verstandenen Dialektik hin: οὐκ ἂν ἐάσαις ...ἀλόγους ὄντας ... ἄρχοντας ἐν τῇ πόλει κυρίουσ τῶν μεγίστων εἶναι (534D4-5; »dann würdest du nicht zulassen, daß sie ... als Herren im Staat über die wichtigsten Dinge entscheiden!«, Vr.); somit erinnert Sokrates unmittelbar, nachdem von der Fähigkeit des Dialektikers zum Antworten die Rede gewesen ist, an dessen *politische* Aufgabe. Im Gedanken an diese (künftigen) *Herrscher* schreibt er dann eine Erziehung vor, ἐξ ἧς ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα οἷοί τ' ἔσονται, 534D9-10 (»die sie befähigt, auf wissenschaftlichste Art Frage und Antwort zu stehen«, Vr.).

Berücksichtigt man, daß die politische Kompetenz (Brauchbarkeit-2) der Philosophen darauf zurückgehen soll, daß sie, da sie das »Gute, Gerechte und Schöne selbst« erkannt haben, nunmehr dort besser als die Nichtphilosophen zu entscheiden wissen, wo bezogen auf das Gute, Gerechte und Schöne entschieden werden soll, so kann man jetzt aufgrund des Verständnisses des Dialektikers als jemand, der sich im Rechenschaftablegen bewährt hat, hinzufügen, daß der Philosoph-Herrscher *als Dialektiker* dazu fähig ist, den »Vielen« gegenüber das möglichst angemessen zu begründen, was er als Philosoph—infolge seiner Kenntnis des »Guten, Gerechten und Schönen selbst«—von dem Kriterium dieser Werte her in der politischen Praxis entschieden hat. Jene *Freundlichkeit*, die seit *Staat* II als die *innenpolitische* Folge von Philosophie betrachtet worden war,[50] zeigt sich jetzt weniger, wie noch *Staat* II, die Folge einer spontanen, physischen Gesinnung als vielmehr dessen, daß gerade der Philosoph, als Dialektiker, zur Begründung seiner Entscheidungen fähig und gewillt ist; Philosophie, verstanden als Freundlichkeit, heißt, auf die anderen—auch: auf die »Vielen«; Sokrates' Besprechung der These der Philosophen-Herrscher ist selbst dafür ein gutes Beispiel (*oben*, 6.3.5)—zu hören und ihnen gegenüber die eigenen Entscheidungen zu begründen. Die *philosophisch ermöglichte Freundlichkeit der Herrscher* ist demnach als Offenheit den Mitbürgern gegenüber zu verstehen, die selbst dadurch möglich ist, daß der Philosoph-Herrscher, als Dialektiker, das eigene Handeln dem Maßstab des »Guten, Gerechten und Schönen selbst« unterworfen hat.

6.5.5.3 Politische Gefährlichkeit der Dialektik

Wir sahen, daß es bei der Behandlung der verschiedenen μαθήματα der philosophischen Erziehung darauf ankam, ob die zu Erziehenden das μέγιστον μάθημα erreichen würden: ohne das Erreichen des μέγιστον μάθημα würde die philosophische Erziehung, so nützlich sie für den Erzogenen in seinem privaten Leben vielleicht sein mag, nicht zu dem angestrebten *politischen* Ergebnis führen (*oben*, 6.5.5.1). Für die *Möglichkeit* von Philosophen-Herrschern, also für die Realisierbarkeit dessen, daß Herrschaft in der Tat von Philosophen ausgeübt wird, wäre es entscheidend, ob wenigstens einige Einwohner auf dem Wege der Erziehung zur Erkenntnis des μέγιστον μάθημα geführt werden können. Nun könnte man es, in einer demokratischen pädagogischen Praxis, dem Zufall überlassen, welche Menschen sich im Laufe eines *allen* jungen Einwohnern der »guten Polis« zugänglichen Erziehungsprozesses als die wirklich zur Philosophie Begabten, die wahren »philosophischen Naturen« erweisen werden.

Daß Sokrates auch bei der Darstellung der Philosophen-Herrscher, wie schon *Staat* II-III bei der Darstellung der Wächter, von ihrer Physis, Paideia und *Auswahl*[51] spricht, scheint zunächst mehr eine Reminiszenz an dort Gesagtes, als daß es von einer richtig verstandenen philosophischen Erziehung her erforderlich wäre: weshalb sollte man nicht versuchen, möglichst viele aus der Höhle zu befreien? Und dennoch spricht Sokrates davon, daß schon *vor* der Periode der Dialektik (also: vor dem Alter von 30 bis 35 Jahren; vgl. 539D8-540A4) vorwegnehmend geprüft werden soll, ob die bisher erst der philosophischen Propädeuse Unterworfenen wirklich eine »dialektische Natur« haben (μεγίστη ... πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή, 537C6-7; »die schwerste Probe für die dialektische Anlage«. Vr.): wenn sie sich zur Synopsis des bisher Gelernten fähig zeigen, so sind sie ihrer Physis nach für Dialektiker zu halten (ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ, 537C7). Die künftigen Philosophen-Herrscher sollen demnach im Laufe des Erziehungsprozesses nicht nur entsprechend dem Niveau ausgewählt werden, auf dem sie sich jeweils befinden, sondern auch im Hinblick auf das Kriterium, dem sie in der entscheidenden *dialektischen* Phase ihrer philosophischen Erziehung werden genügen müssen. Dagegen fragt sich, weshalb nicht einfach abgewartet werden soll, wer von den zu Erziehenden, wenn mit der Dialektik konfrontiert, dem hier relevanten Kriterium der Fähigkeit zur Synopsis genügen wird.

Die Antwort auf diese Frage lautet, das Sokrates' Erachtens im Laufe der ganzen philosophischen Erziehung keine Erfahrung gemacht wird, die moralisch und *politisch* gefährlicher ist als gerade die Erfahrung der

Dialektik. Die Behandlung dieser mit der Dialektik einhergehenden Gefahr findet man im Abschnitt 537D-539D. Es geht dabei um folgendes Problem: jeder Mensch hat von seiner Jugend her Überzeugungen bezüglich des Guten, Gerechten und Schönen (538C6-8); diese Überzeugungen—und besonders: ihre unbefragte Autorität (vgl. 538C7-8)—bewirken, daß der Mensch bei einem Konflikt zwischen dem Angenehmen einer- und dem von ihm für gut, gerecht und schön Gehaltenen andererseits im allgemeinen den Verführungen des Angenehmen widerstehen kann (538D2-4; vgl. A9-B6). Die Fähigkeit zum Widerstand verschwindet jedoch, wenn diese naiven Überzeugungen einmal ins Wanken geraten sind, so daß es (zunächst) keine Instanz mehr gibt gegen die Ansprüche des Angenehmen (B7 ff.; D6 ff.); für das Verhalten des Menschen bedeutet dies, daß er die früher von ihm anerkannten Gesetze und Vorschriften nicht mehr anerkennt oder berücksichtigt, daß er vielmehr zum παράνομος wird : Παράνομος δὴ οἶμαι δόξει γεγονέναι ἐκ νομίμου (539A3-4; »So wird er aus einem rechtschaffenen ein gesetzloser Mensch«, Vr.).

Nun ist es gerade die Leistung der *Dialektik*, beim Menschen Zweifel an den ihm zunächst selbstverständlichen moralischen Überzeugungen aufkommen zu lassen. Die besondere Lage der Dialektik ist, daß sie einerseits *mit Recht* Zweifel an der Richtigkeit der zunächst für selbstverständlich gehaltenen moralischen Überzeugungen aufkommen läßt—wodurch sie die Gefahr der Paranomie mit sich bringt—, daß sie jedoch andererseits in der Lage ist, auf dem Wege der Erkenntnis des Seienden das »Gute, Gerechte und Schöne selbst« erkennen und für die Praxis nunmehr anstelle der alten moralischen Überzeugungen wirksam sein zu lassen. In der *Zwischenphase* jedoch, zwischen der Aufhebung der traditionellen moralischen Überzeugungen einer- und der philosophisch ermöglichten Erkenntnis des Grundes richtiger moralischer Überzeugungen andererseits, liegt die Gefahr für jene Menschen, die mit der Dialektik in Berührung kommen: ob sie auch wirklich den Schritt tun von dem Verluste ihrer alten moralischen Überzeugungen zur philosophischen Erkenntnis des »Guten, Gerechten und Schönen selbst«, hängt für Sokrates weitgehend davon ab, mit welcher Intention sie die Logoi in der Dialektik benutzen: als bloßes Spiel, zum Widerlegen und Widerlegtwerden, aus Lust am »Zerreißen« (539B5-6), oder aber in der Absicht, das Wahre zu finden (539C6-7). Nur wenn sie die Logoi als Mittel zur Wahrheit benutzen, ist der Übergang zur Erkenntnis des »Guten, Gerechten und Schönen selbst«, und damit die philosophisch bedingte Neubegründung von moralischen Überzeugungen, möglich.

Von *politischer* Bedeutung ist dieser mit der Dialektik einhergehende Verlust der traditionellen moralischen Überzeugungen deshalb, weil die

mit der Dialektik konfrontierten Menschen die Gefahr laufen, »von Paranomie erfüllt zu werden« (Παρανομίας ... ἐμπίμπλανται, 537E4). Wenn man berücksichtigt, daß es im Laufe der hier besprochenen Erziehung gerade die Begabteren unter den Wächtern sind, die mit der Dialektik konfrontiert werden sollen, so wird die politische Gefährlichkeit der Dialektik evident: wenn man die durch Dialektik bewirkte Paranomie auch bei jenen Menschen finden soll, denen die Herrschaft uneingeschränkt anvertraut werden soll, so dürften, durch die Paranomie einiger von ihnen, die Grundlagen der bisher entworfenen »guten Polis« zerstört werden; in der sich daraus ergebenden Zerstörung der Einheit der Polis (vgl. VIII, 545D5 ff.) würde genau das geschehen, was ständig zu verhindern versucht worden ist: die Herrscher benutzen als Kriterium ihres Handelns nicht länger das »Gute, Gerechte und Schöne selbst«, sondern das ihnen angenehm Scheinende, mit anderen Worten: die traditionell verstandene Eudämonie; der Schritt zur Stasis wäre unvermeidlich (*oben*, 4.2.2.2.2). Sokrates' Sorge vor den möglichen, unerwünschten Nebenfolgen der, für die Erkenntnis des »Guten selbst« und damit für die Möglichkeit von Philosophen-Herrschern doch unerläßlichen, Dialektik ist demnach nicht nur moralischer, sondern besonders auch politischer Natur.

Von dieser Problematik spricht Sokrates in dem »Gleichnis des unterschobenen Kindes« (537E9 ff.), in dem die moralische Problematik eines Menschen besprochen wird, der im Laufe der Jahre erfährt, das jene Menschen nicht seine Eltern sind, die er von früher Jugend an immer als selbstverständlich dafür gehalten hatte. Die Lage des von Sokrates dargestellten »unterschobenen« Kindes (ὑποβολιμαῖος, 537E9) kennzeichnet sich dadurch, daß es erzogen wird als das Kind von Eltern, die 1) nicht wirklich seine Eltern sind und 2) all das besitzen, was Schmeichler heranzieht (εἴ τις ὑποβολιμαῖος τραφείη ἐν πολλοῖς μὲν χρήμασι, πολλῷ δὲ καὶ μεγάλῳ γένει καὶ κόλαξι πολλοῖς, 537E9-538A2; »Wie wenn ein unterschobenes Kind in großem Reichtum aufgezogen würde, in einer großen und zahlreichen Familie, unter vielen Schmeichlern«, Vr.). Infolge der Lebensumstände seiner »Eltern« gibt es für dieses Kind viele Verführungen zu falschem Verhalten; *daß* es diesen Verführungen widersteht, ist die Folge dessen, daß es die Autorität seiner »Eltern« gegen diese Verführungen anerkennt; dies wird jedoch nur so lange geschehen, als es diese »Eltern« für seine wirklichen Eltern hält (538A9-B6). Den Schmeichlern nicht nachzugeben wird für das Kind sehr schwer, wenn es die Wahrheit über seine »Eltern« erfährt und gleichzeitig seine *wirklichen* Eltern noch nicht kennengelernt hat (538A2-3); in dieser Lage wird es wahrscheinlich—εἰ μὴ πάνυ εἴη φύσει ἐπιεικής, 538C2-3; »wenn er nicht von Natur aus ein besonders rechtschaffener Mensch ist«, Vr.—den Ver-

führungen des Angenehmen, den »Schmeichlern« (538A1; D2; 539A1) nachgeben, wird mithin zu einem Paranomos (539A3) werden.

Für das Verständnis dieses Gleichnisses scheint uns wichtig, daß von einer Erfahrung die Rede ist, die, am Maßstab der Philosophie gemessen, begrüßenswert ist: die »vielen schönen, guten, gerechten Dinge« sind, wie Sokrates in VI und VII betont (*oben*, 6.5.2), in der Tat immer auch gleichzeitig ihr Gegenteil; diese Ambivalenz ist damit gegeben, daß die »vielen guten usw. Dinge« dem Bereich des Werdenden und Vergehenden angehören. Dies bedeutet, daß *jeder* Mensch bezüglich des Guten, Gerechten und Schönen—von denen er »erzogen« worden ist, als ob sie seine »moralischen Eltern« wären—ein ὑποβολιμαῖος ist, ein »unterschobenes Kind«, das freilich von seiner wahren Lage nichts zu ahnen pflegt. Diese Lage ist so lange *politisch* ungefährlich, als bei Menschen kein Zweifel an der Elternschaft ihrer »moralischen Eltern« aufkommt; dieser Zweifel entsteht erst anläßlich der Erfahrung der Dialektik, da hier deutlich wird, daß jedes einzelne Schöne gleichzeitig auch häßlich, jedes einzelne Gerechte gleichzeitig auch ungerecht ist (ὡς τοῦτο οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν, καὶ περὶ δικαίου ὡσαύτως καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἃ μάλιστα ἦγεν ἐν τιμῇ, 538D9-E2; »sein Schönes sei ebenso schön wie häßlich, und ebenso stehe es mit dem Gerechten, Guten und allem, was er bisher am höchsten geschätzt hat«, Vr.).

Die Erfahrung der Dialektik kann zweierlei Folgen haben: sie kann dazu führen, daß die Frage nach den *wirklichen* Eltern nicht mehr gestellt wird (was zur Herrschaft des Angenehmen und zur Paranomie führt); sie kann jedoch auch dazu führen, daß die wirklichen moralischen Eltern gesucht und, auf dem Wege der *Dialektik*, auch gefunden werden. Da *alle* Menschen bezüglich ihrer »moralischen Eltern« *unterschobene Kinder* sind, liegt es nahe, daß sie alle, wenn konfrontiert mit der Dialektik, ihre »moralischen Eltern« verlieren; da jedoch *nicht alle* Menschen dazu *fähig* sind, auf dem Wege der letzten Phase der Dialektik ihre *wirklichen* moralischen Eltern zu finden, besteht die Gefahr, daß manche mit der Dialektik konfrontierten Menschen jenes Verhalten entwickeln, das im Gleichnis für den Menschen kennzeichnend ist, der seine »Eltern« verlor und seine wirklichen Eltern nicht finden kann: Paranomie.

Die dem mit der Dialektik Konfrontierten unvermeidliche Erkenntnis dessen, daß seine wirklichen moralischen Eltern nicht jene sind, die er immer als selbstverständlich dafür gehalten hatte, und vor allem die mit dieser Erkenntnis einhergehende Gefahr der Paranomie veranlassen Sokrates zu zwei Vorschriften: 1) die Erfahrung der Dialektik soll erst in einem Alter (von 30 bis 35 Jahren) gemacht werden, in dem es wahrscheinlich ist, daß die Möglichkeiten der Dialektik nicht mehr zum bloßen Spiel mißbraucht werden (539B3; C7-8), sondern dazu, daß man ein

Gespräch führen und Wahres erkennen will (τὸν δὲ διαλέγεσθαι ἐθέλοντα καὶ σκοπεῖν τἀληθές, 539C6-7); 2) es soll in der *Physis* des mit der Dialektik zu Konfrontierenden eine Garantie gegen die Gefahr der Paranomie gesucht werden: weniger als auf ihre Intelligenz—die ja schon früher, bis zur gymnastischen Erziehung (also bis zum Alter von 17-18 Jahren; *unten*, 6.5.6.1), Kriterium gewesen sein dürfte—kommt es auf *charakterliche Stabilität* an.[52] Diese Stabilität wird einerseits als die Folge gerade des Vermögens zur Synopsis (vgl. 546E4) und demnach als durch die »philosophische Natur« bedingt dargestellt, andererseits hat man doch auch den Eindruck (vgl. 537D2), daß hier eine Charaktereigenschaft gemeint ist, die sich auf mehr Gebieten als jenem der Erkenntnis äußert. Die Eigenschaft, zur Synopsis fähig zu sein, dürfte letztlich nicht dazu ausreichen, daß der Wächter zur Erfahrung der Dialektik zugelassen wird: die charakterliche Garantie dessen, daß der seiner Intelligenz nach zur Dialektik Geeignete die Erfahrung der Dialektik machen wird ohne der Paranomie anheimzufallen, wird in seiner physischen, spontanen, charakterlichen Standhaftigkeit und Stabilität gesucht, die selbst nicht intellektuellen Ursprungs ist (vgl. 539D3-4).

Es mag wohl mit dieser politischen Gefährlichkeit der Dialektik zusammenhängen, daß die Erfahrung der Dialektik, obwohl sie doch volle fünf Jahre dauern soll (vgl. 539D-E9), nicht mit der Schau der »Idee des Guten« und erst recht nicht mit der *nach* dieser Schau zu gewährenden höchsten Herrschaft in der Polis abgeschlossen wird: im Anschluß an die Erfahrung der Dialektik, jedoch noch *vor* der Schau der »Idee des Guten«, gibt es eine Periode von fünfzehn ausschließlich der politischen und militärischen Praxis gewidmeten Jahren (540A4). Keine Phase der Erziehung der Wächter wird von einer längeren Periode nur praktischer Tätigkeit gefolgt (*unten*, 6.5.6.1) als gerade die Phase der Dialektik. Daß die Länge dieser Periode unter anderem, wenn nicht vor allem, dazu dient, zu prüfen, ob die noch nicht zur höchsten Herrschaft zugelassenen aber schon dialektisch erzogenen Wächter vielleicht infolge der Erfahrung der Dialektik zur Paranomie neigen, zeigen Sokrates' Worte: καὶ ἔτι καὶ ἐν τούτοις βασανιστέοι εἰ ἐμμενοῦσιν ἑλκόμενοι πανταχόσε ἤ τι καὶ παρακινήσουσι (539E5-540A2; »auch hierbei muß man sie noch prüfen, ob sie aushalten werden, wenn sie so nach allen Seiten gezogen werden, oder ob sie abgleiten werden«, Schl.). Da die »moralischen Eltern« mit der Dialektik verloren gehen und die *wirklichen* moralischen Eltern erst mit der Schau der »Idee des Guten« findbar werden, kann man schließen, daß die Wächter, nachdem sie mit der Dialektik konfrontiert worden sind, während einer Periode von fünfzehn Jahren in jenem moralischen Zwischenzustand gehalten werden, in dem der nicht Charakterfeste der Paranomie anheimfallen muß. Die fünfzehn Jahre zwi-

schen Dialektik und Schau der »Idee des Guten« sind demnach als *ein* langer Versuch zu verstehen, die bei Wächtern möglicherweise vorhandene Neigung zur Paranomie ans Licht zu bringen; in diesen fünfzehn Jahren wird die Bereitschaft der immer noch untergeordneten Wächter geprüft, ihren Vorgesetzten, den »Wächtern der Wächter«, zu gehorchen, obwohl sie nicht länger jene naiven moralischen Überzeugungen haben, die ihnen den Gehorsam leicht machen würden.

6.5.6 Philosophische und vor-philosophische Erziehung

Wenn die Philosophie, auf dem Wege der Herrschaft der Philosophen, die Voraussetzung zur κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι, zum »Ende des Unheils für die Staaten« ist, haben die Poleis ein großes Interesse daran, zu verhindern, daß in ihren begabten Mitbürgern die »philosophische Natur untergeht«. Vor diesem Hintergrund übt Sokrates schon in VI, noch vor dem Höhlengleichnis, Kritik an der Weise, in der in den bestehenden Poleis Bürger bisher mit der Philosophie in Berührung kommen. Zur richtigen Behandlung der Philosophie von seiten der Polis formuliert Sokrates zwei Forderungen, die von ihm nicht deshalb gestellt werden, weil Philosophie hier für ihn Selbstzweck wäre—zu dem die Polis die Mittel bereitstellen solte—, sondern vielmehr, damit die Philosophie ihre *politische* Funktion erfüllen kann: die Polis zu »retten«. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß Sokrates *Staat* VI, die Behandlung der Philosophie von seiten der Poleis kritisierend und eine richtige Struktur der Erziehung skizzierend, auch die *militärischen* Aspekte der Philosophen-*Herrschaft* berücksichtigt. Den ersten Entwurf der Gliederung der philosophischen Erziehung findet man demnach schon *Staat* VI, *vor* dem Höhlengleichnis am Anfang von *Staat* VII. Es liegt nahe, die im Höhlengleichnis enthaltene Skizze der philosophischen Erziehung auch auf Sokrates' *Staat* VI geübte Kritik an der bisherigen »Philosophie-Politik« der bestehenden Poleis und auf seine Skizze einer richtigen Strukturierung philosophischer Erfahrung zu beziehen. Ein solcher Vergleich liegt auch deshalb nahe, weil schon ein oberflächlicher Vergleich der Skizzen von *Staat* VI und VII bemerkenswerte Unterschiede erkennbar werden läßt.

Abrupt, gewaltsam und schmerzhaft ist im Höhlengleichnis der Anfang der Befreiung aus der Höhle; allmählich, viel Zeit erfordernd ist dann der Prozeß, der zur Erkenntnis der Seienden führt; von Allmählichkeit ist im Höhlengleichnis auch anläßlich der Rückkehr in die Polis die Rede. Diese Allmählichkeit hat im Falle des philosophischen Aufenthaltes »oben«, bei den Seienden, einen philosophischen, dagegen im zweiten Fall einen politischen Grund. Im Höhlengleichnis ist davon die

Rede, daß die philosophische Phase jener der politischen und militärischen Tätigkeit vorhergeht; in der Skizze von *Staat* VI dagegen soll die philosophische Phase jener der militärischen und politischen Tätigkeit gerade *folgen*.

Daß nicht versucht werden soll, das im Höhlengleichnis Skizzierte zurückzufinden, wenn Sokrates in der Folge von *Staat* VII seine zwei vorhergehenden Skizzen zur philosophischen Erziehung präzisiert, sollte schon deshalb deutlich sein, weil er die Erziehung als die Kunst der *Erleichterung* der Umwendung vom Werdenden zum Seienden betrachtet, während im Höhlengleichnis noch die *Schwierigkeit* dieser Umwendung hervorgehoben wird. Der Unterschied zwischen der »kunst-losen« Erziehung des Höhlengleichnisses und der »kunst-vollen« in den folgenden Teilen von *Staat* VI zeigt sich etwa darin, daß bei der Präzisierung der philosophischen Erziehung jene Lerninhalte, die doch eines Tages als »Befreier aus der Höhle« werden funktionieren müssen, schon in einem frühen, jugendlichen Alter vermittelt werden sollen, schon als Elemente der vor-philosophischen Erziehung.

Im Rahmen der präzisierten philosophischen Erziehung fängt die »Befreiung aus der Höhle« im Alter von 20 Jahren an. Daß nicht alle Wächterkinder »aus der Höhle befreit« werden, ermöglicht eine Vermutung über das Bildungsniveau der Epikoyroi: obwohl besser ausgebildet als die Chrematisten, bleiben sie wie diese in der Höhle. Die fünf Jahre der Periode der Dialektik führen noch nicht zur höchsten philosophischen Einsicht, und folglich noch nicht zur politischen Kompetenz der Philosophen und zur politischen Relevanz der Philosophie. Politisch relevant wird die philosophische Erziehung erst, wenn die Wächter das Alter von 50 Jahren erreicht haben. Wenn der philosophisch noch unvollständig Erzogene noch *vor* der Schau der »Idee des Guten« zur Herrschaft gezwungen werden soll, so bedeutet dies im Rahmen des Höhlengleichnisses, daß der aus der Höhle befreit Werdende zwischen Anfang und Vollendung seiner Befreiung vorübergehend in die Höhle zurückkehren muß. Wenn die politische Relevanz der Philosophie, auf dem Wege der Schau der »Idee des Guten«, erst im Alter von 50 Jahren anfängt, nach Abschluß der Periode militärischer Tätigkeit, ist die politische Relevanz von Philosophie im Bereich der *Innenpolitik* zu suchen. Die Länge der Periode zwischen (vorläufigem) Ende der Dialektik und der Schau der »Idee des Guten« ist gleichfalls vor dem Hintergrund der *Innenpolitik* zu verstehen (*unten*, 6.5.6.1).

Da von Erziehung der Wächter schon *Staat* II-III die Rede ist, stellt sich zuletzt die Frage nach dem Verhältnis der *Staat* V-VII zur *Staat* II-III dargestellten Erziehung. Durch die Bezeichung der ersten, musischen, vor-philosophischen Erziehung als »Philosophie« und der zweiten, philo-

sophischen Erziehung als »Musik« wird auf der Ebene der Nomenklatur das enge Verhältnis, der zwei Phasen der Erziehung der Wächter ausgedrückt. Da der Anfang der philosophischen Erziehung nicht einfach an das Ende der vor-philosophischen Erziehung anschließt, ist nach der Verflechtung der zwei Phasen der Erziehung der Wächter zu fragen.

Gleich am Anfang der Behandlung der ersten Erziehung scheint die Philosophie von der größten Bedeutung, sofern die »philosophische Natur« der Wächter hier garantieren soll, daß die Wächter innenpolitisch ungefährlich bleiben; bei der weiteren Behandlung der ersten Erziehung ist dann von Philosophie weniger die Rede, als man aufgrund des Anfanges erwarten würde; erst am *Ende* der ersten Erziehung wird wieder ausgesprochen, daß Philosophie und Musik viel miteinander zu tun haben; auch hier bleibt jedoch undeutlich, wie dieses, angeblich enge Verhältnis genauer vorgestellt werden sollte. Der Höhepunkt der *Staat* II-III faktisch dargestellten Erziehung ist die »Liebe zum Schönen«; daß darüber hinaus schon im Zusammenhang der ersten Erziehung von Philosophie und »dem Philosophischen« (im Menschen) gesprochen wird, hat betrachtet man das *Staat* II-III faktisch Dargestellte, wohl vornehmlich die Funktion, auf den Gedanken der Herrschaft philosophisch erzogener Wächter *vorzubereiten*.

Die erste Erziehung ist einerseits nur »Konditionierung«, andererseits ist sie, wenn man sie von der zweiten Erziehung her betrachtet, als Vorbereitung auf das Kommen des Logos philosophisch notwendig. So wie die erste, musische Erziehung als eine (freilich unzureichende) Form von philosophischer Erziehung dargestellt wird, wird die philosophische Erziehung als eine (weiter entwickelte) Form von musischer Erziehung dargestellt. *Staat* VII wird auf die philosophische Bedeutung schon der *frühen Jugend* hingewiesen: im Fall der Wächter(kinder) soll die »Befreiung aus der Höhle«, *frühzeitig vorbereit* werden.

Sokrates' Präzisierung der philosophischen Erziehung der Wächter, *Staat* VII, ist *nicht* als Präzisierung des Höhlengleichnisses zu verstehen: der für das Höhlengleichnis kennzeichnende *Konflikt* zwischen menschlicher Physis einer- und philosophischer Erfahrung andererseits soll durch die, als Kunst der *Erleichterung* philosophischer Erfahrung verstandene, Erziehung gerade *vermieden* werden. Die künftigen Philosophen-Herrscher werden schon in der Periode der ersten Erziehung mit den Lerninhalten der zweiten Erziehung konfrontiert, wenn auch erst in einer vor-philosophischen Weise; die Anfänge der zweiten Erziehung sind demnach in der Periode schon der ersten Erziehung zu lokalisieren. Das enge Verhältnis der vor-philosophischen und der philosophischen Erziehung kommt letztlich darin zum Ausdruck, daß es in bieden darum geht,

zunächst Unbrauchbares brauchbar zu machen: in der ersten Erziehung geht es um die Brauchbarkeit des Thymoeides, in der zweiten um jene des Philosophon. In bieden Fällen ist diese Brauchbarkeit nur in einem *politischen* Zusammenhang zu verstehen (*unten*, 6.5.6.2).

6.5.6.1 *Gliederung der philosophischen Erziehung*

Von der Herrschaft der Philosophen hatte Sokrates gesprochen als der einzigen Möglichkeit, das »Ende der Übel für die Poleis« (473D5-6) herbeizuführen (*oben*, 6.2). Zur Begründung dieses Gedankens hatte er die »philosophische Natur« besprochen (*oben*, 6.3.2), was Adeimantos zum Einwand veranlaßte, daß nach der Meinung der »Vielen« die meisten der Philosophen nicht der Rede wert und die wenigen anständigen unter ihnen immer noch politisch unbrauchbar sind (*oben*, 6.3.3). Dieser Einwand brachte Sokrates dazu, den »Untergang« der »philosophischen Natur« darzustellen, wie er in den Poleis stattfinde (*oben*, 6.3.4); in diesem Zusammenhang war schließlich (497E6 f.) davon die Rede, daß die Polis bezüglich der Weise, in der Bürger mit der Philosophie konfrontiert werden, eine bestimmte Politik entwickeln soll, wenn verhindert werden soll, daß die Polis zugrunde geht (Τίνα τρόπον μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται (scl. ἡ πόλις, 497D8-9; »Wie der Staat sich der Philosophie bedienen müsse, um nicht unterzugehen«, Vr.). Sieht man genauer hin, was denn in den Poleis bezüglich der Philosophie falsch gemacht wird, so ist zu erkennen, daß es Sokrates auf zweierlei ankommt: er wirft den Poleis nicht etwa vor, daß ihre Bürger zu wenig oder gar nicht mit der Philosophie in Berührung kommen, sondern daß sie 1) zu früh, in zu jugendlichem Alter (vgl. 497E9 f.; vgl. 498B3 f.) und 2) auch noch gleich mit dem schwersten Teil der Philosophie—der Dialektik (χαλεπώτατον τὸ περὶ τοὺς λόγους, 498A3; »unter dem schwersten Teil verstehe ich die Begriffslehre«, Vr.; vgl. A2)—in Berührung kommen. Wenn diese vorschnell mit der Philosophie, gar mit ihrem schwersten Teil, konfrontierten Jünglinge später, zu Männern geworden, sich vorübergehend nochmal auf die Philosophie einlassen, so betrachten sie schon das bloße Zuhören als Leistung; für sie wird Philosophie immer mehr zur Nebensache, je älter sie werden (498A6); schließlich sind dann nur noch ganz wenige übrig, die ernsthaft philosophieren (πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται, 498A6-7; »im Alter aber erlöschen sie—mit wenigen Ausnahmen—«, Vr.).

Von den Folgen der vorzeitigen Erfahrung der Dialektik war *oben* (6.5.5.3) schon die Rede: gegen die mit dieser Erfahrung einhergehende moralische und politische Gefahr der Paranomie sah Sokrates zwei

Garantien, von denen die eine beinhaltete, daß man nicht vor dem Alter von 30 Jahren mit der Dialektik konfrontiert werden soll: vor diesem Alter würde man die Dialektik weniger als Mittel zur Erkenntnis des Seienden denn als reines Spielzeug, aus Freude am Widerlegen und Widerlegtwerden, anwenden. Es liegt nahe, daß dieser eristische Mißbrauch der Dialektik der Grund dessen ist, daß die meisten Philosophen bei den »Vielen« einen dermaßen schlechten Ruf haben, wie in Adeimantos' Einwand dargestellt wurde (*oben*, 6.3.3).

Es sieht danach aus, daß Sokrates zur Frage der *richtigen* Behandlung der Philosophie von seiten der Polis zwei Wünsche hat: 1) die erste Erfahrung der Philosophie soll in einem weiter fortgeschrittenen Alter gemacht werden als bis jetzt der Fall ist; 2) auch dann, wenn die Erfahrung der Philosophie im richtigen Alter anfängt, kommt es auf die *richtige Folge* der philosophischen Erfahrungen an, in dem Sinne, daß jedenfalls die Erfahrung der Dialektik, als schwierigsten Teiles der Philosophie, selbst philosophisch vorbereitet werden soll. Bei der Formulierung dieser zwei Wünsche zur richtigen Behandlung der Philosophie von seiten der Polis ist allerdings wiederum daran zu erinnern, daß die Polis Sokrates' Erachtens die Philosophie in der angegebenen Weise »retten« soll, wenn die Polis selbst der Philosophie die Möglichkeit bieten will, ihrerseits—auf dem Wege der Herrschaft der Philosophen—die Polis zu »retten«. Sokrates' Gedanken zur Behandlung der Philosophie von seiten der Polis finden demnach nicht in einem politischen Vakuum statt. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß Sokrates' hier besprochene Gedanken zur richtigen Gliederung der philosophischen Erfahrung schon *Staat* VI geäußert werden, weit *vor* dem Höhlengleichnis und der Behandlung der Lerninhalte der philosophischen Erziehung in VII; offenbar findet man 497E6 ff. die erste Skizze einer richtigen Gliederung der philosophischen Erfahrung.

Wenn Sokrates im Zusammenhang seiner Kritik an der Behandlung der Philosophie von seiten der Poleis 498B3-C4 Gedanken zu ihrer richtigen Behandlung formuliert, ist von der Frage vorliegender Arbeit her bemerkenswert, daß er durchaus nicht nur die *philosophische* Erziehung, sondern auch die *politischen* und *militärischen* Aufgaben der Philosophen—von Philosophen ist hier ja die Rede, weil die Philosophen zu Philosophen-*Herrschern* werden sollen—berücksichtigt. Hier ist gleichermaßen von Forderungen die Rede, die (aus militärischen Gründen) an den Körper und von solchen, die (aus philosophischen Gründen) an die Psyche zu stellen sind: anders als »jetzt« der Fall sei, soll man in der Jugend an erster Stelle die Körper der künftigen Wächter richtig pflegen (498B4-5); nur im Laufe der Jahre, wenn die Psyche sich voll entfalte, soll man die Anstrengungen der Psyche vergrößern (B7-8; also wohl: soll

man die Psyche allmählich mit Philosophie konfrontieren); erst wenn mit der Zeit die Körperkraft nachlasse und die Wächter nicht mehr politisch und militärisch beansprucht werden—von *Kraft* und *politisch-militärischer* Tätigkeit ist hier in *einem* Zug die Rede: ὅταν δὲ λήγῃ μὲν ἡ ῥώμη, πολιτικῶν δὲ καὶ στρατειῶν ἐκτὸς γίγνηται, 498B8-C1; »Wenn aber die Kraft nachläßt und nicht mehr für politische und militärische Tätigkeit hinreicht«, Vr.—, soll man den Wächtern die Freiheit zum Philosophieren lassen (wobei sie die Politik nur nebenher, als »Parergon«, ausüben werden: 498C1-2). Im Gegensatz zur vorherrschenden Praxis, den Menschen vorschnell mit der Philosophie—und dann noch gleich mit ihrem schwersten Teil—zu konfrontieren, stellt Sokrates hier die seines Erachtens richtige Praxis dar, in der die ersten philosophischen Erfahrungen in einer der Jugend angemessenen Form gemacht werden (498B3-4) und für das Steigern dieser philosophischen Erfahrung viel Zeit genommen wird (498B6-8), dahingehend, daß der Höhepunkt dieser Erfahrung erst dann erreicht wird, wenn die Periode der militärischen Tätigkeit schon vorüber ist (498B8-C2; vgl. 540A4 ff., bes. A9-B4).

Da, wie wir *oben* (6.5.5.3) sahen, in der philosophischen Erziehung der künftigen Philosophen-Herrscher die Periode der Dialektik erst im Alter von 30 Jahren anfängt und die Schau der »Idee des Guten« erst im Alter von 50 Jahren stattfinden soll, scheint es glaubhaft, daß nicht nur Sokrates' Kritik an der jetzigen Behandlung der Philosophie von seiten der Poleis, sondern auch seine weit vor dem Höhlengleichnis und der anschließenden Darstellung der Reihe der Lerninhalte geäußerten Gedanken zur *richtigen* Behandlung der Philosophie schon den Entwurf der Gliederung der philosophischen Erziehung, wie sie dann in VII dargestellt wird, enthalten. Daß die Verteilung der Lerninhalte der philosophischen Erziehung über die verschiedenen Lebensalter von Sokrates für wichtig gehalten wird, geht auch daraus hervor, daß er 502D2 ff. (im Anschluß an 497D8-9 und 497E9-498C4 Gesagtes) dann, wenn von den μαθήματα der philosophischen Erziehung zum ersten Mal die Rede ist, gleichfalls nach den Lebensaltern fragt, in welchen man die jeweiligen philosophischen Erfahrungen machen soll (502D2).

Wenn Sokrates die erste philosophische Erfahrung später und die Erfahrung der Dialektik viel später als »jetzt« machen lassen will, fragt es sich, weshalb denn die »jetzt« ohne (oder aber mit vorschnell erworbener) dialektische(r) Erfahrung zur Politik wechselnden »philosophischen Naturen« als *Herrscher* den Philosophen-Herrschern der »guten Polis« unterlegen sein sollen, die ihre philosophische Bildung ja recht spät erwerben: weshalb soll ein dreißigjähriger Herrscher außerhalb der »guten Polis« dem dreißigjährigen Wächter der »guten Polis« unterlegen sein, obwohl letzterer die Erfahrung der Dialektik, geschweige denn jene

des »Guten selbst«, noch nicht gemacht hat? Für die Antwort auf diese Frage ist relevant: 1) in der »guten Polis« ist der dreißigjährige Wächter älteren Wächtern untergeordnet, die ihrerseits die Erfahrung der Dialektik und der »Idee des Guten« gemacht haben; 2) in der »guten Polis« hat der junge Wächter eine vor-philosophische Erziehung erhalten, in der— im Hinblick auf später philosophisch zu Explizierendes (*oben*, 3.2.2.2, »wenn der Logos kommt«; vgl. *unten*, S. 352)—immerhin die richtigen Gewohnheiten eingeübt worden sind; 3) der Wächter lebt in einer Polis, deren Struktur geprägt ist durch die Trennung von Wächtern und Chrematisten (*oben*, Kap. 2; 4.1) und durch die Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter (*oben*, Kap. 5); dagegen wird der Herrscher außerhalb der »guten Polis«, da (wahrscheinlich) vorschnell mit der Dialektik konfrontiert, seine »moralischen Eltern« verloren haben, zum Paranomos geworden sein und das Angenehme zum Kriterium seines Handelns gemacht haben (*oben*, 6.5.5.3); im Fall des Herrschers bedeutet letzteres, daß (auch) er die Herrschaft als Mittel zur (traditionell verstandenen) Eudämonie benutzen wird; damit hat dieser Herrscher jene Vorstellung von Herrschaft (als Mittel zur Eudämonie), die allgemein in den Poleis bewirkt, daß Menschen um die Herrschaft kämpfen (Folge: Stasis; *oben*, 6.1; vgl. 4.2.2.2.2).

Überlegt man, daß das Höhlengleichnis auch zu verstehen ist als bezogen auf die Bedeutung der philosophischen Lerninhalte (besonders des »Guten selbst«, als μέγιστον μάθημα) für die Gliederung der Erziehung der künftigen Philosophen-Herrscher, so liegt es nahe, daß die verschiedenen Phasen der Befreiung aus der Höhle mit Sokrates' Kritik an der bisher falschen Behandlung der Philosophie von seiten der Poleis und mit seinen Gedanken zu ihrer richtigen Behandlung zusammenhängen. Im Höhlengleichnis sind, sieht man von jener Phase ab, die der Befreiung vorhergeht, (wenigstens) drei Phasen zu unterscheiden: die der eigentlichen Befreiung aus der Höhle, die des Aufenthaltes außerhalb der Höhle, die der Rückkehr in die Höhle. Auf diese drei Phasen gehen wir im Folgenden näher ein.

Bei der Darstellung der Befreiung aus der Höhle (515C4 ff.) fällt der gewalttätige Charakter dieser Befreiung auf: die Schmerzhaftigkeit des Lichtes für den zu Befreienden, sein Unvermögen, das mehr Wirkliche zu erkennen, und sein deshalb nur zu verständlicher Unwille, sich befreien zu lassen, werden 515E1-516A2 hervorgehoben.[53]

Im Gegensatz dazu ist die sich anschließende Phase des Aufenthaltes »oben« geprägt durch die *Allmählichkeit* der Begegnung mit den Seienden und durch die Bemühung, von demjenigen Schmerz, Unvermögen und Unwillen fernzuhalten, der dazu gebracht werden soll, von der Erkenntnis der Seienden zur Schau der Ursache dieser Seienden fortzuschreiten.

Wie *allmählich* der Lernprozeß »oben« stattfinden soll, wird deutlich, wenn man die bei der Darstellung dieser Phase betonte Gewöhnung berücksichtigt.[54] Die Allmählichkeit des Weitergehens während dieser Phase geht auch daraus hervor, daß das Modell der Linie hier zweimal benutzt wird: zunächst für die Darstellung der Verhältnisse im Bereich des Seienden (516A5-B2; also, um mit dem Liniengleichnis zu sprechen: für die Darstellung der Abschnitte 3 und 4 der Linie), dann aber auch für die Darstellung der Weise, in welcher—während der Erfahrung der Dialektik—der höchste Punkt (und »Ursache«) der Linie, die »Idee des Guten« geschaut werden soll.[55] Auch 517B8-C1 (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ... καὶ μόγις ὁρᾶσθαι; »zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe«, Schl.) wird die Langwierigkeit und Schwierigkeit des Prozesses der Erkenntnis des »Guten selbst« erwähnt, womit wiederum deutlich wird, daß dieser Prozeß, auch nach der Befreiung aus der Höhle, immer noch viel Zeit erfordert. Die Allmählichkeit des Lernprozesses »oben«, bei den Seienden, wird schließlich 533D2-3 deutlich, wenn nach der Besprechung der Lerninhalte der philosophischen Propädeuse die philosophische Bedeutung der Dialektik besprochen wird: τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω; »sie zieht das Auge der Seele ... *ruhig* hervor und führt es bergan«, Vr. Diese Allmählichkeit—im Gegensatz zum gewalttätigen, beim zu Befreienden Unwillen bewirkenden Aufstieg aus der Höhle—ist wohl deshalb notwendig, weil bei dem Befreiten wirkliche Erkenntnis entstehen soll: wenn die Befreiung aus der Höhle die beabsichtigte politische Wirkung haben soll, so soll der Befreite *selbst* bis zur Schau der »Idee des Guten« kommen.

Von Gewöhnung und Allmählichkeit ist auch die Rede in der dritten und letzten Phase, bei der Darstellung des »Weges nach unten«, von dem Bereich der Seienden zurück in die Höhle des Werdenden und Vergehenden. Zwar könnte dieser Weg schnell gegangen werden, wenn wenig Zeit zur Gewöhnung an das Werdende und Vergehende zur Verfügung stünde,[56] jedoch würde der von »oben« Kommende dann den Eindruck machen, geblendet zu sein; dadurch entstünde der Eindruck von Lächerlichkeit und Unbeholfenheit. Wenn Sokrates den ohne Zeit zur Gewöhnung nach »unten« Kommenden darstellt als einen Eindruck von Unbeholfenheit und Lächerlichkeit machend, ist hier eine Erinnerung an Adeimantos' Einwand zu sehen: auch die wenigen anständigen Philosophen wecken immer noch den Eindruck, politisch unbrauchbar-1 zu sein (*oben*, 6.3.3).

Die Allmählichkeit des Lernprozesses während des Aufenthaltes *außerhalb* der Höhle ist demnach philosophisch begründet (der aus der Höhle Befreite soll selbst bis zur Schau der »Idee des Guten« folgen wollen, was nur möglich ist, wenn das Gehen des Weges bis zu dieser Schau ihm

nicht schmerzhaft ist), während der »Weg nach unten« deshalb allmählich sein soll, weil der in die Höhle Zurückkehrende sonst den Eindruck von Unbeholfenheit, Unbrauchbarkeit-1 machen würde (*oben*, 6.3.3); dies würde von den in der Höhle Zurückgebliebenen (miß)verstanden werden als Zeichen dafür, daß man die Höhle besser nicht verlassen sollte. Der Aufenthalt »oben« nimmt demnach viel Zeit in Anspruch, damit der Befreite wirklich zum Philosophen wird und die wahre politische Kompetenz, die politische Brauchbarkeit-2 erwirbt; der »Weg nach unten« dagegen erfordert viel Zeit, weil nur dann der politisch kompetent, brauchbar-2 gewordene Philosoph bei seiner Begegnung mit den in der Höhle zurückgebliebenen Nichtphilosophen von diesen als brauchbar-1 anerkannt werden kann.»

Versucht man nun, die im Höhlengleichnis skizzierte Gliederung der philosophischen Erziehung auf Sokrates' 497D8-498C4 geäußerte Gedanken zur richtigen Behandlung der Philosophie von seiten der Polis zu beziehen, so stellen sich einige Fragen: 498B3 ff. war zwar auch von lange Zeit dauernder philosophischer Tätigkeit die Rede, jedoch war diese erst *nach Abschluß* der Periode politischer und militärischer Tätigkeit geplant (498B8-C1); im *Höhlengleichnis* gewinnt man dagegen den Eindruck, daß die Phase politischer Tätigkeit jene der philosophischen Tätigkeit, des Aufenthaltes außerhalb der Höhle, *folgt*. Im Gegensatz dazu ist in der Skizze 498B3 ff. von militärischer und politischer Tätigkeit die Rede, die der Phase der vollen Philosophie vorausgeht. Auch möchte man wissen, wo der jähe, schmerzhafte Aufstieg aus der Höhle in der Skizze von 498B3 ff. zu lokalisieren ist, in der doch eher von einem ganz vorsichtigen Anfang der Begegnung mit Philosophie die Rede ist. Es dürfte unmöglich sein, den im Höhlengleichnis dargestellten *schmerzhaften*, dramatischen Aufgang aus der Höhle in Sokrates' Skizze von 498B3 ff. unterzubringen. Wenn nun Sokrates' Behandlung der Lerninhalte der philosophischen Erziehung im Anschluß an das Höhlengleichnis den drei Phasen der Erziehung im Höhlengleichnis entsprechen soll, scheint der Schluß unvermeidlich, daß Sokrates' ausführlichere Darstellung der philosophischen Erziehung in *Staat* VII im Widerspruch steht zu seiner diesbezüglichen Skizze in *Staat* VI. Allein schon aus diesem Grund ist auf die Gliederung der philosophischen Erziehung, wie sie *Staat* VII dargestellt wird, näher einzugehen.

Da im Höhlengleichnis der »Weg nach oben« gekennzeichnet wird als schmerzhaft, anstrengend, unangenehm, jäh und als fortgesetzt durch eine längere Periode des ruhigen, ausgeglichenen, möglichst schmerzlosen Aufenthaltes »oben«, liegt es nahe, jene Lerninhalte der philosophischen Erziehung, die von Sokrates als schwierig, gar unangenehm und schmerzhaft dargestellt werden, als dem »Weg nach oben« zugehörig zu

verstehen, während jene Lerninhalte, die beschrieben werden als viel Zeit und Muße erfordernd, zu verstehen wären als zusammenhängend mit dem Aufenthalt »oben«, im Anschluß an den Weg aus der Höhle. Jedoch ist gegen diese Vermutung darauf hinzuweisen, daß die Erziehung von Sokrates 518D3 ff. im Anschluß an das Höhlengleichnis gekennzeichnet wird nicht nur als die περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς (»Umwendung der ganzen Seele«; vgl. 518D4; C8-9; 521C5-6), vom Werdenden zum Seienden, sondern auch als die Kunst, diese Umwendung *möglichst leicht* und wirksam zustande zu bringen: τίνα τρόπον ὡς ῥᾷστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, 518D4-5; »auf welche Weise wohl am leichtesten und wirksamsten dieses Vermögen kann umgewendet werden«, Schl.; (vgl. ἕνεκα ... αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥᾳστώνης μεταστροφῆς, 525C5; »wegen der Seele, damit sie sich leicht vom Werden zu Wahrheit und Wesen wende«, Vr.). Aus diesem Verständnis von Paideia, als die Umwendung vom Werdenden zum Seienden *erleichternd*, läßt sich schließen, daß der schwierige und schmerzhafte Anfang der Befreiung aus der Höhle, wie er noch im Gleichnis selbst dargestellt wird, in *dieser* Weise nicht in einer richtig gegliederten philosophischen Erziehung muß zurückgefunden werden können.

Betrachtet man die sich an die Besprechung von Lerninhalten und Auswahl der Wächter anschließende Besprechung der Gliederung der Erziehung der Wächter (536C7 ff.), so findet man, daß jene Lerninhalte (Arithmetik bis Harmonik), die als vor-dialektische, philosophische Propädeuse dargestellt worden waren (536D5-6) und die man doch wohl als die wahren Befreier aus der Höhle (*oben*, 6.5.4.1) verstehen möchte, Sokrates' Erachtens nicht nur den jungen Wächtern schon als Kindern beigebracht werden sollen,[57] sondern auch in einer Weise, die ihrem kindlichen Alter entspricht, u.z. im Spiel: τοὺς παῖδας ἐν τοῖς μαθήμασιν ... παίζοντας τρέφε (536E6-537A1; »Erziehe daher die Knaben in den Wissenschaften nicht mit Gewalt, sondern spielend«, Vr.).[58] In dieser Phase der Erziehung, bis zum Alter von 17 bis 18 Jahren (vgl. 537B2-6), sollen die Lerninhalte der philosophischen Propädeuse in einer solchen Weise vermittelt werden, daß die Schüler beim Lernen keine Unlust oder Abneigung empfinden. Dazu hat Sokrates freilich einen besonderen Grund: die Psyche neigt nicht dazu, jene Kenntnis lange zu bewahren, die sie sich mit Widerwillen angeeignet hat (ψυχῇ δὲ βίαιον οὐδὲν ἔμμονον μάθημα, 536E3-4; »in der Seele bleibt kein gewaltsam erzwungenes Wissen haften«, Vr.; vgl. 536E1-2). Hier fragt sich, wie die Lerninhalte der philosophischen Propädeuse ihre philosophische Wirkung haben können ohne jede Spur von jener Unlust, die für den Aufstieg aus der Höhle bezeichnend scheint. Die Antwort auf diese Frage muß lauten, wie wir *unten* (S.353 f.) sehen werden, daß die Lerninhalte der philosophischen

Propädeuse in dieser Phase zwar unterrichtet werden im Hinblick auf die spätere Befreiung aus der Höhle, daß jedoch die eigentliche Befreiung aus der Höhle in dieser Phase noch gar nicht anfangen, nur vorbereitet werden soll.

Nach der Phase der gewissermaßen noch zur »ersten Erziehung« (*oben*, Kap. 3) gehörenden vor-philosophischen musischen Erziehung bis zum Alter von 17 bis 18 Jahren (vgl. 537B3; B8 ff.), folgt eine zwei- bis dreijährige Zeit, die ausschließlich der Körperübung gewidmet ist; in dieser Zeit stagniert die philosophische Erziehung, da der Mensch, wenn körperlich strapaziert, zum Lernen unfähig sei (537B2-6).

Eine neue Phase in der Erziehung der jungen Wächter beginnt im Alter von 20 Jahren, nach Abschluß der Periode der Gymnastik (und wohl auch der πολεμικὴ τέχνη; vgl. *oben*, 3.3.4): aus ihnen werden einige ausgewählt, die nicht nur im Bereich der Praxis wichtigere Ämter als die Nichtausgewählten innehaben werden (537B9 ff.), sondern auch in eine folgende Phase der philosophischen Erziehung treten: sie sollen jetzt anfangen, den Zusammenhang und den Bezug auf das Seiende jener Lerninhalte der philosophischen Propädeuse zu erkennen, die ihnen noch als Kindern beigebracht worden sind: τά τε χύδην μαθήματα παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα τούτοις συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητός τε ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως (537C1-3; »die Wissenschaften, die den Knaben ohne Ordnung in der Schule vorgesetzt wurden, müssen ihnen nun in ein Verwandtschaftssystem der Wissenschaften untereinander und mit dem Wesen des Seienden gebracht werden«, Vr.). Die »Verwandtschaft« (vgl. 537C2) dieser Lerninhalte dürfte keine andere sein als die ihnen gemeinsame Fähigkeit, die Psyche vom Werdenden zum Seienden zu ziehen. Indem jetzt dieser Bezug der bisherigen Lerninhalte der musischen Erziehung auf das Seiende erkannt wird, fängt *hier* die Wendung vom Werdenden zum Seienden an; dies bedeutet, daß der »Aufstieg aus der Höhle« bei den Wächtern im Alter von 20 Jahren beginnt, freilich nicht bei allen Wächtern, sondern nur bei jenen, die aus der Versammlung aller Wächterkinder dieses Alters ausgewählt worden sind. Ihnen allein wird der philosophische Sinn jener Lerninhalte, die sie sich bis zum Alter von 17 Jahren im Spiel angeeignet hatten, allmählich klar werden, in einem Lernprozeß, der zunächst bis zu ihrem dreißigsten Jahr dauern wird. In dieser zehnjährigen Periode findet freilich nicht nur ihre erste, im engeren Sinne philosophische Erziehung (als Umwendung vom Werdenden zum Seienden) statt, sondern erwerben sie sich auch, gleichzeitig, Erfahrung in der militärischen Praxis (537B9). Ihre Erziehung ist demnach in diesen zehn Jahren *zweiseitig*, bezogen auf ihre künftige Position als Philosophen *und* Herrscher (*oben*, 6.4.3).

Es liegt nahe, daß jene Wächterkinder, deren Erziehung im Alter von

20 Jahren (mit dem Ende der Periode der Gymnastik) aufhört, insofern sie von der Synopsis des früher auch von ihnen Gelernten ausgeschlossen werden, weiterhin als *Epikouroi* funktionieren werden; dies bedeutet, daß die Epikouroi zwar alle in den Technai der philosophischen Propädeuse unterrichtet werden, daß ihnen jedoch die philosophische Potenz dieser Technai, als zum Seienden ziehend, verborgen bleiben wird. Hier zeigt sich die Bedeutung dessen, daß Sokrates die Lerninhalte der philosophischen Propädeuse von Anfang an (wenn auch immer weniger) nicht nur wegen ihrer philosophischen Funktion ausgewählt hatte, sondern gerade auch wegen ihres *militärischen*, demnach für Epikouroi erkennbaren, Nutzens (6.5.4.2-3). Daß die Epikouroi an der *Synopsis* der auch von ihnen angeeigneten Lerninhalte nicht beteiligt werden, bedeutet im Rahmen des Höhlengleichnisses, daß die Epikouroi weiterhin in der Höhle bleiben, sich in dieser Hinsicht von den Chrematisten nur dadurch unterscheidend, daß sie sich bis zum Alter von 20 Jahren im Laufe ihrer Erziehung die richtigen ἔθη angeeignet haben.

Die Phase der Synopsis der zunächst unphilosophisch unterrichteten Lerninhalte der philosophischen Erziehung, von Arithmetik bis Harmonik, dauert nicht weniger als zehn Jahre (537B8; D3); erst im Alter von 30 Jahren findet eine weitere Auswahl aus den im Alter von 20 Jahren zur Synopsis Ausgewählten statt (537D3-4); es geht hier um die Periode der Beschäftigung mit der Dialektik (539D8 ff.); volle fünf Jahre werden sie sich ausschließlich mit der Dialektik beschäftigen, die hier als λόγων μετάληψις (539D8; »Studium der Dialektik«, Vr.) beschrieben wird. Vergleicht man die nur fünf Jahre der Dialektik mit den immerhin zehn Jahren der aus der Höhle hinausführenden Synopsis, so kann man nicht sprechen von einer »jähen« Befreiung aus der Höhle und einer allmählichen, langsamen Gewöhnung an das Seiende, außerhalb der Höhle. Deshalb ist relevant, daß die Periode der Dialektik im Alter von 35 Jahren nur vorläufig abgeschlossen wird: das Ende und der Zweck der philosophischen Erziehung, die Schau der »Idee des Guten«, darf erst im Alter von 50 Jahren erreicht werden (540A4 ff.). Erst von diesem Alter an wird somit jener Prozeß möglich, den man im philosophischen—nicht im politischen—Sinne als »Weg nach unten«, Rückkehr in die Höhle bezeichnen kann: im Liniengleichnis war davon die Rede, daß man nach dem Erreichen des Anhypotheton zwar wieder »hinuntergeht«, jedoch nicht weiter als bis an die Grenze zwischen Abschnitt 4 und 3 (511B6-C2); die Schau der »Idee des Guten« bewirkt, daß das auch früher schon dialektisch Erkannte von seinem Grunde her neu durchdacht wird. Für die Frage der politischen Kompetenz, der Brauchbarkeit-2 der Philosophen heißt dies, daß es erst im Alter von 50 Jahren durch die Schau der »Idee des Guten« möglich wird, auch das »Gerechte und Schöne selbst«

zu erkennen. Da erst diese Erkenntnis die wahre politische Kompetenz bedeutet, ist zu folgern, daß die politische Kompetenz der Philosophen—einer der zwei Gründe für Sokrates' These der Philosophen-Herrschaft—erst vom Alter von 50 Jahren an erreicht wird.

In der fünfzehnjährigen Periode zwischen der (noch unvollendeten Erfahrung der) Dialektik und der Schau der »Idee des Guten« (*oben*, 6.4.1., Anm. 14) werden die Wächter *gezwungen* werden müssen, in die Höhle zurückzukehren (540A7 ff.); auf diesen *Zwang* zur Rückkehr ist deshalb hinzuweisen, weil zwar im Höhlengleichnis selbst viel von Zwang die Rede ist, jedoch in der dem Gleichnis folgenden Darstellung der Lerninhalte und der Gliederung dieser Erziehung nicht. Daß Erziehung verstanden wurde als die Kunst, die Umwendung vom Werdenden zum Seienden zu *erleichtern*, hatte dazu geführt, daß weder in der Phase *vor* der Synopsis (die ja noch während des Aufenthaltes *in* der Höhle stattfindet; *oben*, S.344), noch aber in der Phase der Synopsis selbst (die ja die Befreiung aus der Höhle bedeutet) von Zwang die Rede war. Daß die Wächter dann dargestellt werden als Menschen, die *nach* der Phase der Dialektik zur Rückkehr *gezwungen* werden müssen, ist deshalb bemerkenswert, weil die Dialektik im Alter von 35 Jahren noch keineswegs abgeschlossen ist: da die »Idee des Guten« noch nicht geschaut worden ist, ist das Ende des philosophischen »Weges nach oben« noch nicht erreicht, kann der *dialektische* (im Gegensatz zum politischen) »Weg nach unten« noch nicht beginnen (*oben*, S.302 f.). Wenn die dialektisch erst unvollkommen erzogenen Wächter im Alter von 35 Jahren gezwungen werden, in die Höhle hinunterzugehen, so ist dies im Rahmen des Höhlengleichnisses damit gleichbedeutend, daß der aus der Höhle Befreite und sich schon im Bereich des Seienden Aufhaltende wieder »hinunter« muß, noch bevor er im Bereich des Seienden den »Weg nach oben« richtig abgeschlossen hat mit der Schau der »Idee des Guten«.

Erst nach der Periode der Dialektik ist von *Herrschaft* (539E4) der Wächter die Rede, während in der Periode zweiseitiger Erziehung zwischen ihrem zwanzigsten und dreißigsten Jahr nur von »Ämtern« die Rede war (vgl. 537B9; D4). Versucht man, dies im Rahmen der Unterteilung der Wächter in Epikouroi und Archontes zu verstehen, so wäre zu schließen, daß auch die zur Synopsis im Alter von 20 bis 30 Jahren Zugelassenen weiterhin Epikouroi sind; nach einer Phase von fünf unmilitärischen und a-politischen, denn ausschließlich der Dialektik gewidmeten, Jahren fängt für die dialektisch erzogenen Wächter die Periode der *Herrschaft* im Alter von 35 Jahren an; freilich geht es hier immer noch nicht um die höchste Herrschaft im Staat: ἄρχειν τά τε περὶ τὸν πόλεμον καὶ ὅσαι νέων ἀρχαί (539E4; »die Leitung im Krieg und andere Ämter, die für Jüngere passen«, Vr.). Die *höchste* Herrschaft wird erst erreichbar,

nachdem man—im Alter von 50 Jahren—die »Idee des Guten« geschaut hat; die nunmehr beginnende Periode der Herrschaft dürfte kaum noch (außenpolitisch) militärisch sein, sondern nur noch innenpolitisch, denn bezogen auf die richtige Ordnung (Gerechtigkeit) von Polis und Einwohnern: καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον (540A9-B1; »Staat und Bürger und sich selbst das restliche Leben in Ordnung halten«, Vr.). Dies bedeutet, daß die Schau der »Idee des Guten«, die weiterhin als »Paradeigma« gelten soll (540A9), zwar zur richtigen Ordnung von Polis und Einwohnern, jedoch nicht zum Führen von Krieg gegen andere Poleis erforderlich ist.

Daß die Wächter, sofern sie zur Periode der Dialektik ausgewählt worden sind und diese im Alter von 35 Jahren vorläufig abgeschlossen haben, noch *vor* der Schau der »Idee des Guten« zur Rückkehr in die Polis, zur Ausübung von Herrschaft gezwungen werden, hat sofern wir sehen zwei Gründe: *oben* (6.4.3) sahen wir, daß die philosophisch Erzogenen den nichtphilosophischen Herrschern (außerhalb der »guten Polis«) in praktischer Erfahrung nicht nachstehen dürfen, wenn der Vorwurf der politischen Unbrauchbarkeit-1 der Philosophen vermieden werden soll: die philosophisch Erzogenen sollen so viel Erfahrung in der militärischen und politischen Praxis haben, daß auch die »Vielen« von der Richtigkeit der Herrschaft gerade der philosophisch Erzogenen überzeugt werden können. Zusätzlich fanden wir (*oben*, 6.5.5.3), daß die Periode der Dialektik, obwohl zur Herrschaft von *Philosophen* unerläßlich, gleichzeitig die politische Gefahr der Paranomie bedeutet. Die fünfzehnjährige Periode zwischen dialektischer Erziehung und Schau der »Idee des Guten« kann hier zusätzlich verstanden werden als die Möglichkeit bietend, die dialektisch Erzogenen daraufhin zu prüfen, ob sie der Verführung der dialektisch ermöglichten Paranomie werden widerstehen können (540A1-2). Da die Wächter im Alter von 35 bis 50 Jahren immer noch höheren Wächtern untergeordnet sind, gibt es in dieser Periode immer noch die Möglichkeit, Wächter im Fall ihrer Paranomie wegzuselektieren. Zu bedenken ist hier: in der Periode zwischen 35 und 50 Jahren sind die Wächter ohne »moralische Eltern«; das Einzige, was sie hier von Paranomie abhält, ist ihr »militärischer« Charakterzug der *Stabilität*, besonders wohl auch in Bezug auf die ihnen übergeordneten älteren Wächter; vgl. *oben*, 6.5.5.3.

6.5.6.2 *Das Verhältnis der zweiten, philosophischen Erziehung zur ersten, musischen und gymnastischen Erziehung; die erste, vor-synoptische Phase der philosophischen Propädeuse als Element schon der ersten Erziehung, innerhalb der Höhle*

Es war in diesem Kapitel ausführlich von der Erziehung der Philosophen-Herrscher die Rede; deutlich wurde unter anderem, daß es bei der Erziehung zu Philosophen um die Erziehung nur einiger aus den Wächtern Ausgewählten geht; von der Erziehung der Wächter war bekanntlich auch *Staat* II-III schon ausführlich die Rede. Insofern die zu Philosophen zu Erziehenden vor ihrer philosophischen Erziehung schon zu *Wächtern* erzogen worden sind, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der *Staat* VI-VII besprochenen Erziehung von *Philosophen*-Herrschern zur II-III dargestellten Erziehung von *Wächtern*. Daß die zweite, philosophische Erziehung nur einiger Wächter eine gewisse Kontinuität zur ersten, musischen und gymnastischen Erziehung der ganzen Gruppe der Wächter haben soll, geht daraus hervor, daß Sokrates während der Suche nach den Lerninhalten einer zum Seienden führenden philosophischen Erziehung, nachdem er die Gymnastik (eine der zwei Komponenten der ersten Erziehung) abgelehnt hat als die gesuchten μαθήματα (»Lerninhalte«) nicht enthaltend, die musische Erziehung nicht pauschal ablehnt als irrelevant für die gesuchten Lerninhalte, sondern nur in jener Form, in der sie II-III behandelt worden war (Ἀλλ' ἄρα μουσική ὅσην τὸ πρότερον διήλθομεν;, 522A2; »Vielleicht die Musik in der Form, wie wir sie vorher besprachen«, Vr.): impliziert ist hier, daß die gesuchten Lerninhalte bei einer anderen, der Philosophie angemesseneren, Form von Musik gefunden werden könnten.

Daß (Erziehung zur) Philosophie als eine Art von »Musik« verstanden werden kann, war gleich nach der Formulierung der These der Philosophen-Herrscher von Sokrates angedeutet worden, als er die Herrschaft der Philosophie darstellte als die Herrschaft einer der *Musen* : ὅταν αὕτη ἡ Μοῦσα πόλεως ἐγκρατὴς γένηται (499D3-4; »sobald die Muse der Philosophie Herrin wird über den Staat«, Vr.). Bekanntlich sind es *Staat* VIII die *Musen*, die den, unmöglich scheinenden, Verfall der »guten Polis« darauf zurückführen, daß die Wächter angefangen haben, die *Musik*, als Dienst eben dieser Musen, zugunsten der Gymnastik zu vernachlässigen: ἡμῶν (scl. τῶν Μούσων) πρῶτον ἄρξονται ἀμελεῖν ..., παρ' ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι τὰ μουσικῆς, δεύτερον δὲ τὰ γυμναστικῆς, ὅθεν ἀμουσότεροι γενήσονται ὑμῖν οἱ νέοι (546D5-8; »dann vergessen sie unser, der Musen, zunächst, in ihrem Amt als Wächter, halten geringer als sich's gebührt, die Pflege des Geistes, dann des Leibes; den Musen entfremdet werden die Jungen euch dort«, Vr.). An anderer Stelle in

Staat VIII (aber immer noch bezogen auf die Erziehung in der »guten Polis«) ist von der philosophischen Erziehung als der »wahrhaften Muse« die Rede, deren Dienst gleichbedeutend sei mit der Pflege der Musik: διὰ τὸ τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας ἠμεληκέναι καὶ πρεσβυτέρως γυμναστικὴν μουσικῆς τετιμηκέναι (548B8-C2; »weil sie sich um die wahre Muse, die mit vernünftiger Rede und Philosophie im Bunde steht, nicht gemüht und die Gymnastik über die geistige Bildung gestellt haben«, Vr.). Schließlich ist 549B die Rede vom Timokraten— als Nachfolger des Aristokraten der »guten Polis«—, dem es deshalb an Arete fehle, weil ihm der σωτὴρ ἀρετῆς (549B8; »derjenige, der die wirkliche Tüchtigkeit rettet«, vgl. Vr.) fehle; dieser σωτὴρ ἀρετῆς wird umschrieben als λόγος μουσικῇ κεκραμένος (vgl. 549B6; »die mit Musik vereinigte Rede«, Schl.); kein Zweifel kann daran bestehen, daß mit der Bezeichnung λόγος μουσικῇ κεκραμένος die philosophische Erziehung der »guten Polis«, wie Sokrates sie eben in den Büchern *Staat* VI-VII entwickelt hat, gemeint ist. In solchen Bezeichnungen der philosophischen Erziehung wird einerseits das Neue hervorgehoben, indem von *Logos* und *Philosophie* die Rede ist, und wird andererseits, durch die Bezeichnung dieser Erziehung als »Musik«, an die *Staat* II-III entwickelte Erziehung angeschlossen.

Im Fall der *ersten* musischen Erziehung stellten wir Vergleichbares fest, sofern hier der nur *vorläufige* Charakter dieser Erziehung erwähnt, wenn nicht gar hervorgehoben wurde: wir sahen, daß, obwohl der Logos nicht zu dieser Erziehung gehörte, diese Erziehung eine *Vorbereitung auf das Kommen des Logos* war (*oben*, 3.2.2.2); wir fanden, wie schon die erste musische Erziehung als »Philosophie« bezeichnet wurde, was freilich dem Charakter der Musik in der ersten Erziehung zweifellos unangemessen war (*oben*, 3.3.4); auch fanden wir, am Ende von III (416C1 f.; *oben*, 4.2), einen klaren Hinweis, von seiten des Sokrates, auf den erst vorläufigen Charakter der bisher dargestellten Erziehung. Aus alldem läßt sich schließen, daß einerseits von der ersten, musischen und gymnastischen Erziehung her die zweite, philosophische Erziehung vorbereitet wird, daß andererseits die zweite Erziehung in einer solchen Weise bezeichnet wird, daß ihr neuer, philosophischer Charakter nicht wird übersehen lassen, daß es sich immer noch um »musische« Erziehung, wenn auch in bereicherter Gestalt, handelt. Ein enger Zusammenhang zwischen erster und zweiter musischer Erziehung wird demnach von Sokrates angenommen. *Oben* (6.5.6.1) sahen wir, daß die philosophische Erziehung, wie *Staat* VI-VII entwickelt, nicht verstanden werden kann als einfach in der Zeit an das Ende der ersten musischen Erziehung anschließend. Deshalb stellt sich die Frage nach der »Verknüpfung« der ersten (vorphilosophischen) und der zweiten (philosophischen) musischen Erzie-

hung, bzw. nach der »Transformation« der musischen Erziehung von der frühesten Jugend der Wächter bis zu ihrer Schau der »Idee des Guten«. Dazu kehren wir zuerst kurz zur ersten Erziehung (*Staat* II-III) zurück.

Staat II, 374E wird anläßlich der Formulierung der Aufgabe der Wächter nach der zur Erfüllung dieser Aufgabe geeignet machenden Physis gefragt (E4 ff.). Anschließend wird die Problematik dargestellt, die damit gegeben ist, daß die zur Erfüllung der militärischen Aufgabe erforderliche Physis die Wächter innenpolitisch gefährlich macht. Die Garantie gegen die innenpolitische Gefährlichkeit der außenpolitisch erforderlichen Physis der Wächter wird darin gesucht, daß der Wächter nicht nur zu Unfreundlichkeit und Härte den Unbekannten, sondern auch zu Freundlichkeit und Milde den Vertrauten und Bekannten gegenüber fähig sein soll (375C1-E4). Für die uns in diesem Paragraphen interessierende Frage ist von Bedeutung, daß Sokrates dann zur Folgerung kommt, derjenige, der ein guter Wächter werden soll, soll seiner Physis nach nicht nur θυμοειδής (»mutvoll«, Vr.) sein, sondern auch **φιλόσοφος**: **Ἆρ' οὖν σοι δοκεῖ ἔτι τοῦδε προσδεῖσθαι ὁ φυλακικὸς ἐσόμενος, πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν**; (375E9-11; »Braucht nicht deiner Meinung nach, wer zum Wächter geeignet sein soll, auch noch zu seinem mutvollen Herzen eine philosophische Natur?«, Vr.). Da Glaukon das nicht versteht, entwickelt Sokrates zur Erläuterung den hier von ihm gemeinten Begriff von φιλόσοφος, der beinhaltet, daß derjenige φιλόσοφος ist, der das Bekannte, Vertraute, Eigene liebt (vgl. 376A1-B6). Diese »natürliche Philosophie« zeigt sich 376B11 ff. die Voraussetzung dazu, daß der Wächter sich den »eigenen« Menschen (376C1; also: den Mitwächtern und den anderen Mitbürgern, vgl. 375B9-C4) gegenüber in einer solchen Weise verhalten wird, daß die außenpolitisch erforderliche Eigenschaft der Wächter innenpolitisch neutralisiert wird. Die innenpolitische Bedeutung der »natürlichen Philosophie« führt dazu, daß das φιλόσοφος -Sein, neben dem θυμοειδής -Sein, das relevante psychische Kriterium, zusätzlich zu körperlichen Kriterien, für Aufnahme unter die Wächter wird: **Φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως** (376C4-5; »Wissensliebend (-philosophisch) und mutvoll, schnell und kräftig wird also in seinem Wesen der tüchtige und vollkommene Wächter des Staates der Zukunft sein?«, Vr.).[59]

Von φιλοσοφία oder auch nur φιλομάθεια ist dann während der Darstellung der ersten Erziehung der Wächter weniger die Rede als man erwarten würde: am Ende der Behandlung der musischen Erziehung (402A2 f.; 403C4-7) ist zwar von dem Erscheinen des Logos die Rede, jedoch immer noch nicht von »Philosophie« im engeren Sinne; von dieser ist erst die Rede im protreptisch zu verstehenden Intermezzo *Staat* 405-410 (*oben*,

3.3.2), besonders 407B8-C5. *Nach* diesem Intermezzo findet man freilich, daß in dem, die Behandlung der (ersten) Erziehung offenbar abschließenden Abschnitt 410C5-412B1 in *einem* Atem sowohl von den außen- und innenpolitisch erforderlichen Eigenschaften wie auch wieder von *als Philosophie verstandener musischer Erziehung* und von auf das Thymoeides bezogener gymnastischer Erziehung die Rede ist. Hier ist wieder von der »*philosophischen Natur*« die Rede, als Grundlage der für Wächter erforderlichen Freundlichkeit: Τί δέ; τὸ ἥμερον οὐχ ἡ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις; (410E1-3; »Hat das Milde nicht die philosophische Natur an sich ...?«, Schl.). Hier werden Musik und Philosophie in einem Atem genannt (411C5) und wird jener Seelenteil, auf den die bis dahin dargestellte musische Erziehung sich bezieht, als »das Philosophische« (411E6) bezeichnet, neben dem Thymoeides, auf das die Gymnastik sich bezieht.

Durch die erneute Hervorhebung der innenpolitischen Bedeutung der »natürlichen Philosophie« und der Bezogenheit gerade der musischen Erziehung auf »das Philosophische« in der Psyche, neben dem militärisch relevanten Seelenteil Thymoeides, auch am *Ende* der Behandlung der musischen und gymnastischen Erziehung der Wächter, nachdem von diesen Zusammenhängen schon am Anfang, als Grundlage der Einrichtung der Erziehung, die Rede war, wird nahegelegt, daß musische Erziehung und Philosophie *viel* mit einander zu tun haben: nicht nur werden »Musik« und »Philosophie« faktisch als Synonyme benutzt, sondern auch gilt die musische Erziehung jenem »Teil« der Psyche, der als »das Philosophische« bezeichnet wird. Fragt man näher, was denn an dieser musischen Erziehung so »philosophisch« sei, so ist die Antwort weniger einfach: es ist im Laufe der Besprechung der ersten Erziehung zwar von richtiger Gewöhnung die Rede, jedoch nicht von solchen Lerninhalten, wie sie *Staat* VI-VII erkannt werden als relevant für eine im strengen Sinne philosophische Erziehung: fähig, vom Werdenden zum Seienden zu ziehen.

Für die Lerninhalte der *philosophischen* Erziehung dürfte relevant sein, daß Sokrates auch am Anfang und Ende der *ersten* Erziehung von φιλομάθεια spricht: 376B5 benutzt er φιλομαθής als Synonym von φιλόσοφος (vgl. B8-9), wenn die hier dem Wort zugeschriebene Bedeutung (»das Bekannte liebend«) auch überraschend, wenn nicht gar »fallacious« ist; am Ende der Behandlung der ersten Erziehung dagegen ist von dem Wort in einer für die Frage nach dem Verhältnis zur Philosophie interessanteren Bedeutung die Rede: hier wird gesprochen von den Folgen einseitig gymnastischer Erziehung für einen Menschen, in dessen Psyche anfänglich das φιλομαθές vorhanden gewesen, dann jedoch vernachlässigt worden sei (411C9 ff.). Diese Vernachlässigung äußert sich interessanterweise nicht nur darin, daß nicht auch »musisch« erzogen wird (vgl.

411C9-D1), sondern besonders auch darin, daß etwas unterlassen wird, was man erst im Rahmen der zweiten, *philosophischen* Erziehung erwarten würde: ἅτε οὔτε μαθήματος γευόμενον οὐδενὸς οὔτε ζητήματος, οὔτε λόγου μετίσχον οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς ... ἅτε οὐκ ἐγειρόμενον οὐδὲ τρεφόμενον οὐδὲ διακαθαιρομένων τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ (411D2-5; »da er nie an einer Wissenschaft oder Forschung gekostet hat, nie teilnimmt an ernstem Gespräch oder sonstiger geistiger Bildung, und somit niemals geweckt und geformt wird und seine Wahrnehmungen niemals geläutert werden«, Vr.).

Diese Beschreibung der Folgen des Fehlens der musischen Erziehung ist deshalb interessant, weil hier all das als schon mit der musischen Erziehung verbunden dargestellt wird, was auf dem Niveau der musischen Erziehung, wie sie *Staat* II-III faktisch dargestellt worden ist, noch gar nicht erwartet werden kann: der Höhepunkt der *Staat* II-III tatsächlich dargestellten Erziehung ist (»nur«) die Liebe zum Schönen (δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά, 403C6-7; »alles Musische muß aber enden in der Liebe zum Schönen«, Vr.), welche Liebe freilich nicht durch den Logos, sondern durch Konditionierung hergestellt werden soll (vgl. 401B1-402A4), damit dieses Schöne eines Tages, »wenn der Logos kommt«, als das Eigene erkannt werden kann: ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφείς (402A2-4; »Stellt sich aber der Verstand ein, so wird er von keinem willkommener geheißen als von dem in dieser Weise Erzogenen«, Apelt; *oben*, 3.2.2.2; 3.3.4). Diese durch Konditionierung bewirkte Liebe zum Schönen, damit das Schöne eines Tages, »wenn der Logos kommt« (durch den es ja erst *als Schönes erkannt* werden kann), als *Eigenes* erkannt wird, scheint, wenn man an den in der zweiten Erziehung durch die Dialektik bewirkten Verlust der »moralischen Eltern« denkt (*oben*, 6.5.5.3), seinen guten Sinn zu haben. Jedoch ist auch deutlich, daß die eigentlich in der ersten Erziehung stattfindende Konditionierung in der Frage des Schönen als solche noch nicht den Besitz der »philosophischen Natur«— im Sinne all jener Eigenschaften, wie sie *Staat* V-VI von Sokrates im Anschluß an die These der Philosophen-Herrscher dargestellt werden— voraussetzt; vielmehr wird in der Periode der ersten Erziehung die Grundlage für die in der Periode der zweiten, philosophischen Erziehung stattfindende »Anamnesis« gelegt, zu welcher in der Tat eine im strengen Sinne »philosophische Natur« erforderlich sein dürfte. So betrachtet, hat im Zusammenhang der ersten Erziehung die Rede von »Philosophie« und »dem Philosophischen« dort, wo faktisch nur musische Konditionierung und der dafür empfindliche »Teil« der Psyche gemeint sind, die Funktion, schon *Staat* II-III auf den Gedanken der Herrschaft *philosophisch erzogener* Wächter vorzubereiten. Dieses Kennzeichen der ersten

musischen Erziehung, »nur« Konditionierung zu sein, wird im Laufe der Besprechung der zweiten, philosophischen Erziehung erwähnt, wenn Sokrates die Frage stellt, ob die zur philosophischen Erziehung relevanten Lerninhalte schon in der Musik der ersten Erziehung anzutreffen seien: ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας ...εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην, παραδιδοῦσα (»sie erzieht durch Gewöhnung die Wächter, indem sie durch den Wohlklang eine Ausgewogenheit erzielt, nicht eine Wissenschaft«, Vr.), sagt Glaukon 522A3-4, mit dem Sokrates hier einverstanden ist (vgl. B2-3). Glaukons Behauptung scheint nur richtig, sofern es um die Fähigkeit der gesuchten Lerninhalte geht, zum Seienden in der Tat *hinzuziehen*: in der ersten, musischen Erziehung fehlte ja keineswegs jene Überrepräsentierung des Schönen—in der Gestalt vieler schöner Gegenstände, vgl. 401A1 ff.—, die mit der Zeit, »wenn der Logos kommt«, den Schritt von »den vielen schönen Dingen« zum »Schönen selbst« soll erleichtern helfen. Deshalb dürften Sokrates und Glaukon 522A3-B1 die philosophische Bedeutung schon der ersten, musischen Erziehung unterschätzen; insofern Sokrates andererseits andeutet, daß die musische Erziehung *Staat* II-III noch nicht erschöpfend besprochen worden war (vgl. ὅσην τὸ πρότερον διήλθομεν, 522A2; »in der Form, wie wir sie vorher besprochen haben«, Vr.), ist erkennbar, daß auch die zum Seienden ziehende philosophische Erziehung noch als eine Form von »musischer« Erziehung zu betrachten ist, demnach im Verlängerten der früher besprochenen, ersten musischen Erziehung liegen dürfte.

Für die *Gliederung* der im engeren Sinne—als zum Seienden hinziehend—verstandenen *philosophischen* Erziehung ist relevant, daß die Konditionierung im Hinblick auf das Schöne, wie sie in der ersten Erziehung stattfindet, das spätere Kommen des Logos vorbereiten soll (402A3; *oben*, 3.2.2.2): im Rahmen des *Höhlengleichnisses* bedeutet dies, daß ihrer eventuellen späteren Befreiung aus der Höhle zuliebe schon die Weise, in der die Wächterkinder sich *innerhalb* der Höhle befinden werden, während der ersten, musischen Erziehung beeinflußt werden soll. In der Tat findet man, daß Sokrates im Laufe der zweiten, philosophischen Erziehung auf die *philosophische Bedeutung* schon der *frühen Jugend* hinweist: zielend auf den in den bestehenden Poleis üblichen »Untergang« der »philosophischen Natur« sagt er 519A8 f., daß auch bei den so häufig begegnenden philosophisch Ungebildeten, deren Klugheit diese Menschen nur umso schlimmer mache (τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ, 519A2; »die, die man böse, aber klug nennt«, Schl.), die Fähigkeit des Denkens des Seienden (also: die Fähigkeit zur Philosophie) im Ansatz vorhanden war und hätte entwickelt werden können, wenn sie nur *von der frühen Jugend* an entsprechend erzogen worden wären (τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον περιεκόπη, 519A8 ff.;

»Wenn nun dieses Denkorgan einer solchen Natur gleich von Kindheit an beschnitten ... würde«, Vr.; vgl. 519B1-3). Der »Weg nach oben«, aus der Höhle, soll offenbar *vorbereitet* werden schon lange, bevor die eigentliche, durch die zum Seienden ziehenden Lerninhalte bewirkte Befreiung aus der Höhle anfängt.

Für das Verständnis des Höhlengleichnisses bedeutet die Notwendigkeit *frühzeitiger* Vorbereitung der philosophischen Erziehung, daß Sokrates' Präzisierung der philosophischen Erziehung der Wächter *nicht* als eine Präzisierung auch der verschiedenen Phasen des Höhlengleichnisses verstanden werden soll: im Gleichnis ist von dem *Konflikt* zwischen menschlicher Physis einer- und Inhalten der philosophischen Erziehung andererseits die Rede. Die philosophische Erziehung dagegen, wie sie im Anschluß an das Gleichnis entwickelt wird, will diesem Konflikt auf dem Wege der frühzeitigen Konditionierung der Wächter unter Vorwegnahme der späteren philosophischen Lerninhalte *vorbeugen*; dies geht daraus hervor, daß im Fall der philosophischen Erziehung der Wächter der »Weg nach oben« *anders* als im Gleichnis ohne jeden Schmerz oder Unlust vor sich geht (*oben*, 6.5.6.1). An diesen Unterschied zwischen schmerzhaftem Aufstieg (im Fall der Befreiung eines Unvorbereiteten aus der Höhle) und Mühelosigkeit und Schmerzlosigkeit (im Fall der Befreiung des rechtzeitig und angemessen Vorbereiteten) knüpft Sokrates' Überlegung an, daß man, anders als Solon gelehrt habe, die Anstrengungen des Lernens in der *Jugend* leisten soll, da sie dann noch kaum als Anstrengungen empfunden werden: νέων δὲ πάντες οἱ μεγάλοι καὶ οἱ πολλοὶ πόνοι (536D3; »Alle großen und vielen Anstrengungen sind Aufgabe der Jungen!«, Vr.).

Bei der Besprechung der Gliederung der philosophischen Erziehung sahen wir (*oben*, 6.5.6.1), daß die Lerninhalte des philosophischen »Vorspiels« (Arithmetik bis Harmonik) noch vor der Phase der Gymnastik, also vor dem Alter von 17/18 Jahren, angeeignet werden sollen: Τὰ μὲν τοίνυν λογισμῶν τε καὶ γεωμετριῶν καὶ πάσης τῆς προπαιδείας, ἣν τῆς διαλεκτικῆς δεῖ προπαιδευθῆναι, παισὶν οὖσι χρὴ προβάλλειν, 536D5-7 (»Rechnen und Geometrie und die ganze Vorschule der Dialektik muß man ihnen in der Jugend vorsetzen«, Vr.; vgl. E6; 537A1). Auch sahen wir, daß diese Lerninhalte, die doch gerade deshalb angeeignet werden sollen, weil sie einen Beitrag dazu leisten, vom Werdenden zum Seienden zu ziehen, zunächst in einer Weise unterrichtet werden sollen, die der Jugend der Lernenden entspricht: οὐχ ὡς ἐπάναγκες μαθεῖν τὸ σχῆμα τῆς διδαχῆς ποιουμένους, 536D7-8 (»ohne jedoch die Methode in einen Zwang ausarten zu lassen«, Vr.; vgl. E6-537A1). Dies bedeutet, daß die künftigen Philosophen-Herrscher schon in der Periode ihrer ersten Erziehung mit Lerninhalten der zweiten, philosophischen Erziehung in einer

Weise konfrontiert werden, die ihnen die philosophische Bedeutung dieser Lerninhalte noch nicht enthüllt.

Nachdem wir anläßlich der ersten Erziehung sahen, daß sie schon in einer Weise beschrieben wurde, die mehr der zweiten, philosophischen Erziehung entspricht, und nachdem deutlich geworden ist, daß die in der ersten Erziehung stattfindende Konditionierung auf die in der zweiten Erziehung auf dem Wege der Dialektik zu gewinnenden Erkenntnisse vorbereitet, sehen wir jetzt, wie von der zweiten Erziehung her eine Brücke rückwärts, zur ersten Erziehung, geschlagen wird: der erste Unterricht in den Lerninhalten der zweiten, philosophischen Erziehung findet schon in einer Periode statt, die bisher der ersten, musischen und gymnastischen Erziehung, vorbehalten schien. Bei der Vermutung, daß die Lerninhalte der zweiten Erziehung in ihrer philosophisch noch nicht wirksamen Form als Elemente der ersten Erziehung, innerhalb der Höhle, funktionieren werden, nehmen wir an, daß unter den Wächterkindern eine Zäsur im Alter von 20 Jahren, nach Abschluß der gymnastischen Erziehung, stattfindet: in diesem Alter erst soll die Synopsis des früher unsystematisch Gelernten, soll die Einsicht in dessen philosophische Bedeutung (vgl. 537C1-3), soll mithin die Befreiung aus der Höhle beginnen (*oben*, 6.5.6.1).

Im Zusammenhang der ersten Erziehung war davon die Rede, wie mit Hilfe der musischen Erziehung das Thymoeides von unbrauchbar brauchbar gemacht werden könne (χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου, 411A10-B1); wenn im Zusammenhang der zweiten, philosophischen Erziehung davon die Rede ist, wie gerade auf dem Wege der philosophischen Erziehung jener Seelenteil, der zum Denken des Seienden fähig ist, von unbrauchbar brauchbar gemacht wird, indem er vom Werdenden auf Seiendes gerichtet wird (530B8-C1; *oben*, 6.5.4.3), so drückt dies das innige Verhältnis von vor-philosophischer erster und philosophischer zweiter Erziehung aus: in der ersten Erziehung kommt es besonders darauf an, das militärisch notwendige, innenpolitisch jedoch gefährliche Thymoeides zu zähmen; diese Zähmung geschieht auf dem Wege der richtigen musischen Erziehung. Fragt man weiter nach dieser richtigen musischen Erziehung, so ist der Übergang zur zweiten Erziehung nicht zu vermeiden: richtig ist jene musische Erziehung, in deren Lauf vom Werdenden zum Seienden gezogen wird, besonders im Bezug auf das »Gute, Gerechte und Schöne selbst«. In der Tat scheint der »Nutzen« im Fall der philosophischen Erziehung anderer Natur als es bei der ersten Erziehung der Fall war; jedoch ist bei der zweiten Erziehung zu berücksichtigen, daß mit »Nutzen« das Thema der angeblichen politischen Unbrauchbarkeit-1 (*oben*, 6.3.3) der Philosophen wieder aufgenommen wird: die wahre Brauchbarkeit-2, die Philosophen durch ihre Erkennnis

des Seienden gewinnen, bewirkt bei ihnen die wahre politische Kompetenz, so daß sie, wenn nur die Polis von den Philosophen den richtigen Gebrauch machen will, auch als politisch brauchbar-1 anerkannt werden können.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 1

1 Auf Grund des 1.1 zu besprechenden generalisierenden Charakters einiger Aussagen des Sokrates über die politische Wirklichkeit suchen wir in dieser Arbeit einen Zugang zum *Staat*, indem wir Sokrates' Vorschriften zur Einrichtung der »guten Polis« als Mittel zur Lösung des von Platon für entscheidend wichtig gehaltenen politischen Problems betrachten; in dieser Auffassung haben Sokrates' Vorschriften wenigstens *auch* den Charakter eines auf die Polis bezogenen »problem solving«. Zwar meinte Kelsen 1933 (= 1964, 110) noch, daß »von einer Lösung sozialpolitischer Probleme keine Spur zu finden« sei, jedoch ist wohl spätestens seit Poppers *Open Society* I deutlich, daß es im *Staat auch* um »problem solving« geht. Vgl. Levinson, 1953, 622-623.

2 Nicht selten wird das Verbot des »Zuwenig« im Fall der Wächter (416A4-5, D5-6, E2-3) übersehen; Barker: »The ruler must abandon appetite; ...the paralysis of an integral element in human nature« (1918, 199); vgl. Foster, 1935, 20-21; 59.

3 Gigon (1978, 425) übersehen: »was in den unvollkommenen Staaten allein zählt, Reichtum zu mehren« (zutreffender Gigon, 1962, 420-421); wenn Barker meint, daß es Sokrates bei den Vorschriften der Bücher III und IV darum geht, die politische und ökonomische *Macht* zu *trennen* (1918, 243; vgl. Taylor, 1926, 277), übersieht er die Vorschriften zu den ökonomisch tätigen Einwohnern, den Chrematisten; *unten*, 4.3.

4 »Eine These von überraschender Allgemeinheit« (Gigon, 1962, 423); in 1.1 wollen wir glaubhaft machen, daß diese These in ihrer Allgemeinheit nicht allein steht.

5 Vgl. χἂν ὁτιοῦν ᾖ, 422E9 (»auf jeden Fall«, Schl.; »auf alle Fälle«, Apelt; »in any case«, Adam I 212); vgl. 422E3-4, E7 (τὰς ἄλλας), E8 (ἑκάστη γάρ).

6 Merkwürdig ist es, wie die Demokratien hier—neben der »guten Polis«—als Ausnahmen behandelt werden, wenn es um die Einstellung des *Volkes* zu den Herrschern geht (463A8); dies ist nicht mehr der Fall, wenn es um die Einstellung der *Herrscher* zum Volke geht (463B4-5); *unten*, 5.2.2.5.

7 In den Worten διδοὺς τὰ τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις (423A3-4) klingt Sokrates' Antwort auf die Frage nach der Verteidigung gegen *zwei* Poleis (422A5 ff.) nach; dort antwortet er, daß wir uns verteidigen können, indem wir die eine Polis gegen die andere—mit der wohl schon die »Polis der Reichen« gemeint ist: πίοσί τε καὶ ἁπαλοῖς, 422D6-7—zu unserem Verbündeten machen: συμπολεμήσαντες οὖν μεθ' ἡμῶν ἔχετε τὰ τῶν ἑτέρων, 422D3-4; *unten*, 4.3.

8 Daß »die Armen« identisch sind mit »den Vielen«, wird im Gespräch mit Kephalos (329E1-5) angenommen; u.E. sind mit den 423A4-5 genannten »vielen Bundesgenossen« *»die* Vielen« gemeint.

9 Die *politische* Dimension des Gegensatzes von Armut und Reichtum wird von Gigon (1978, 425) übersehen: »was in den unvollkommenen Staaten allein zählt, sind die ökonomischen Verhältnisse. Denn in den unvollkommenen Staaten kümmert man sich allein um sein physisches Überleben, und dieses sichert man am besten dadurch, daß man reich wird, was freilich nicht jedermann gelingt; es ergibt sich unausweichlich die Situation, daß die Armen den Reichen ihren Reichtum wegnehmen und die Reichen den Reichtum gegen die Armen verteidigen wollen; und damit ist der Zerfall des Staates bereits zur Tatsache geworden.« Dagegen ist einzuwenden, daß nicht erst die ökonomischen Verhältnisse zu politischen Problemen führen, sondern daß die politischen Verhältnisse *selbst* ökonomische Folgen haben, die freilich wiederum zu politischen Problemen führen; *unten*, 4.3.

10 Allgemein zögert man, οἱ πολλοί hier als »die Vielen« zu übersetzen: »immer nur wenige für ihre Feinde, die eigentlichen Urheber des Zwistes (scl. zu halten),... da sie ja *viele* Freunde ...haben« (Schl.); »die Mehrzahl« (Apelt); »*majority* ... minority« (Jowett & Campbell); »the greater number« (Cornford); »majority« (Shorey).

11 Daß »die Wenigen« immer die Urheber des Krieges sind und »die Vielen« gewissermaßen ihre Opfer, wird an einigen Stellen bestätigt: für »die Wenigen« einer Timokratie trifft diese These wohl zu (547E); daß »die Wenigen« der Plutokratie im Krieg wenig erfolgreich zu sein pflegen (551D9-E4; 555A5; vgl. 422B3-D7), dürfte kein gravierender Einwand gegen die These sein, insofern das zum Krieg entscheidende Motiv (Pleonexie; vgl. 373D9-10, E4-6) gerade in der Plutokratie bei den Herrschern, »den Wenigen«, vorhanden ist.

12 Die Worte ἐν ἑκάστῃ πόλει (471A10) bedeuten zunächst nur, daß dieser Gegensatz in jeder *angreifenden* Polis gegeben ist: der Gegensatz könnte in den nicht-angreifenden Poleis (oder doch in einigen von ihnen) fehlen. Berücksichtigt man jedoch Sokrates' generalisierendes Urteil über die innenpolitischen Verhältnisse in *allen* Poleis (*oben*, S. 1 ff.), so scheint es erlaubt, die Identität des dort genannten Gegensatzes zwischen wenigen Reichen und vielen Armen mit dem hier genannten Gegensatz zwischen Wenigen und »den Vielen« nicht auszuschließen, sodaß man das Bestehen dieses Gegensatzes auch in den nicht-angreifenden Poleis annehmen darf; es ist wohl eine Frage des Zufalls, von welcher Polis die »gute Polis« gerade angegriffen würde.

13 Wenn die Herrscher in allen Poleis die »scheinbar Reichen«—weil reich an »*Gütern*«—wären, so müßte dies nach 550C11-D1 bedeuten, daß es nur plutokratisch regierte Poleis gäbe; vielmehr geht es darum, daß die Herrscher in allen Poleis den Zug gemeinsam haben, durch Herrschaft reich, bzw. noch reicher, *werden* zu wollen.

14 Die »scheinbar Reichen« (oder: jene, die es werden wollen) gelten Sokrates als »innerlich arm«: πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων (521A5, vgl. 547B5-6). Apelt übersetzt zu Unrecht als »solche, die nach eigenem Gute gierig sind«; vielmehr soll hier gezeigt werden, weshalb diese Menschen versuchen, durch Herrschaft Güter zu erwerben: der Mangel an »inneren« Gütern führt zum (ausgleichenden) Streben nach »äußeren« Gütern; vgl. Adam II 104).

15 Zwar ist 520C7 nur von »den vielen« (αἱ πολλαί), nicht von »allen« Poleis die Rede, jedoch läßt 521A2 (ἐν μόνῃ γὰρ αὐτῇ) keinen Raum für Zweifel an der Ausnahmeposition »unserer« Polis. Übrigens wäre Sokrates' Versuch, eine »gute Polis« einzurichten, überflüßig, wenn diese in der Haltung ihrer Herrscher zur Herrschaft *nicht* eine absolute Ausnahme bilden sollte.

16 Die Übersetzung von περιμάχητον γὰρ τὸ ἄρχειν γιγνόμενον (521A6-7) als Konditionalsatz (Apelt, Schleiermacher) ist nur dann richtig, wenn der Satz auf die »gute Polis« bezogen wird; da die hier genannten Umstände faktisch in allen Poleis gegeben sind (521A; vgl. 347D2-4), sind diese Worte im Bezug auf andere Poleis als die »gute Polis« kausal zu übersetzen.

17 Der Kampf um Herrschaft, als Mittel zu den Gütern, wird von denen geführt, die die »Höhle« (514A1 ff.) niemals verlassen haben; abgesehen von den philosophisch erzogenen Wächtern der »guten Polis« gehören *alle* Herrscher in »allen« Poleis zu dieser Gruppe; *unten*, Kap. 6.

18 »Keystone of the Republic« (Jowett & Campbell, III 253); »key to the whole work« (Popper, 1966, I 152); »Wer diesen Satz mit allen darin enthaltenen Voraussetzungen ganz versteht, hat ... Wesentliches von der Lehre Platons und insbesondere von seiner Staatstheorie begriffen, denn das Staatsprogramm hängt nach Sinn und äußerer Ermöglichung ausdrücklich von der Philosophenherrschaft ab« (Krämer, 1967, 258).

19 Die Rede vom ἀνθρώπινον γένος (473D6; »Menschengeschlecht überhaupt«, Apelt) sollte nach Popper (o.c., I 152-153; 278-280) nicht dahingehend verstanden werden, daß Sokrates hier von »der Menschheit« spräche: »the habit of idealizing Plato has led to the interpretation that Plato speaks here about 'humanity', extending his promise of salvation from the scope of the cities to that of 'mankind as a whole'« (o.c., 152). Gegen Popper versucht Levinson (o.c., 601-603) glaubhaft zu machen, daß die »Idea of Mankind« Platon nicht unbekannt war, im *Staat* sogar ständig im Hintergrund steht (o.c., 601). Beide Verfasser erwähnen nicht, daß

Sokrates 501E2-4, den Satz von den Philosophenkönigen wiederholend, eine ähnliche Wendung benutzt, die jetzt jedoch auf die Philosophen selbst bezogen werden soll (ὅτι πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται κτλ.). Da 1) Sokrates 501E nicht von der Herrschaft in *allen* Poleis, sondern allein von jener in »unserer« Polis spricht (πόλεως, E3; πόλει, E3) und da es 2) unwahrscheinlich ist, daß Sokrates »die Philosophen überhaupt«, »alle Philosophen«, in der »guten Polis« herrschen lassen will, darf gefolgert werden, daß mit τὸ φιλόσοφον γένος bloß die (kleine) Gruppe von Philosophen in der »guten Polis« gemeint ist. Analog wäre τὸ ἀνθρώπινον γένος (473D6) eine Umschreibung für οἱ ἄνθρωποι, zur Bezeichnung der jeweiligen Einwohner der verschiedenen Poleis, im Unterschied zu diesen Poleis selbst. Die Unterscheidung von Polis einer- und Einwohnern andererseits wird 473E5 (οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ) und 501E3 (οὔτε πόλει οὔτε πολίταις) fortgesetzt. Folgerung: 473D6 ist (vermutlich) gemeint, daß weder für die Poleis *noch für ihre Einwohner* die κακῶν παῦλα möglich ist, wenn Philosophie und Herrschaft nicht zusammenfallen.

20 Daß die Herrschaft für die Philosophen nicht, wie für andere Menschen, ein Mittel zu den Gütern ist, bedeutet nicht, daß Herrschaft nicht auch für Philosophen ein *Mittel* wäre; der Unterschied ist, daß Herrschaft für die Philosophen, da nur sie eine uneigennützige Vorstellung vom *Ziel* (vgl. 462A4) der *ganzen* Polis haben, Mittel ist im Bezug auf das Ganze der Polis; *unten*, Kap. 6.5.

21 Es liegt nahe (vgl. *unten*, 4.3), daß materielle Einschränkungen der Chrematisten die Herrscher umso mehr dazu nötigen werden, die Chrematisten gerade mit dieser Polis zu versöhnen, in der erst die κακῶν παῦλα möglich werde; eine solche Versöhnung dürfte unmöglich sein, wenn die von den Philosophen als Übel betrachteten κακά nicht auch den Chrematisten als solche gelten; dies könnte der Fall sein, wenn die Rede von der κακῶν παῦλα auf die, nach Sokrates' Worten in allen Poleis latent oder offen vorhandene, Stasis, den Bürgerkrieg zwischen Armen und Reichen, Vielen und Wenigen, »Herren« und »Sklaven«, bezogen wird.

22 »Endgültig« ist die Lösung im *Staat* auch für Sokrates nur insofern, als auf der empirischen Ebene keine Faktoren mehr vorstellbar sind, die die Stabilität dieser Polis gefährden könnten. Aus ontologischen Gründen ist auch diese Polis jedoch prinzipiell für vergänglich zu halten; vgl. 546A2-3; *unten*, Anm. 116, 117.

23 Bekanntlich macht Jaeger (1944, II 312) die Paideia nahezu zum Selbstzweck, was u.a. von Maurer (1970, 41, Anm.4) mit Recht kritisiert wird; auch bei Maurer fehlen jedoch Hinweise darauf, daß im *Staat* Paideia vor allen Dingen Mittel zur Lösung eines *politischen* Problems sein soll; *unten*, 3.1.

24 »What Socrates wants is simply to divorce political power from financial influence« (1926, 277). Dementsprechend meint er, trotz 422A, es könne in dieser Polis »merchant princes« (o.c., 276) geben. Für Taylor ist Reichtum kein politisches, sondern ein moralisches Problem: er spricht von »irresponsible wealth with no adequate social duties attached to it« (o.c., 276), als ob nicht jeglicher Reichtum im Fall der »guten Polis« abgelehnt würde. Bei Barker erscheint die Trennung von Chrematistik und Politik als Trennung von Staat und Gesellschaft: »a State carefully detached from economic society and likely neither to interfere with it nor to be interfered by it« (1918, 203). Die Einwände dagegen sind ungefähr die gleichen: *Staat* IV wird deutlich, daß unerwünschte ökonomische Entwicklungen (Armut, Reichtum) der Chrematisten politisch gefährlich werden können (νεωτερισμός, 422A2, 3), sodaß die Wächter aus politischen Gründen in die ökonomischen Verhältnisse der Chrematisten werden eingreifen müssen; gerade um das »to be interfered by it« zu vermeiden, werden die Wächter selbst eingreifen, mithin »financial influence« haben, müssen; *unten*, 4.3.

25 Dazu Hentschke: »Der nächste Punkt der Gesetzgebung zeigt noch einmal, daß der ganze Staat der Bildung der Seelen gewidmet ist« (1971, 116); u.E. wird gerade 416B8 deutlich, daß die Erziehung, wenn auch noch nicht die bis dahin dargestellte, die wirksamste Garantie gegen die für verhängnisvoll gehaltene politische Entwicklung sein soll, welche dann eintreten wird, wenn στρατιωτική und χρηματι-

στιχή nicht länger getrennt bleiben; an diesem Punkt des Gesprächs ist die Bildung der Seelen (Hentschke) selbst ein *politisches* Mittel; vgl. *unten*, 4.1.

26 »So würden sie selbst wohlbehalten bleiben und auch die Stadt im Wohlstande erhalten« (Schl.); an materiellen Wohlstand ist im Fall der »guten Polis« wohl in letzter Instanz zu denken. Richtig: »Und damit dürfte ihre dauernde Erhaltung ebenso wie die der Stadt *durch* sie gesichert sein« (Apelt). Zum Verbot von Gold und Silber für die Wächter meint Maurer, Sinn der Vorschrift sei der auch materiell zu verstehende Wohlstand (1970, 159, Anm. 21); vgl. jedoch *unten*, 4.3.

27 »Wealth is to have no political influence in his society; it is plutocracy ... which he is determined to suppress« (Taylor, 1926, 277). Das ist nicht nur deshalb falsch, weil Reichtum in dieser Polis gar nicht der Fall sein darf (*oben*, Anm.24, 26), sondern vor allem auch, weil einem Übel—dem Verlust der Einheit der Polis—vorgebeugt werden soll, das sich nicht auf plutokratische Poleis beschränkt; vgl. 422E; *oben*, S. 1 ff.

28 Vgl. Δεσπόταις ἀγρίοις, 416B3; vgl. δούλοις .. ἄγριος, 549A1; δεσπόται δ' ἐχθροί ... μισοῦντες, 417B1-2.

29 Sokrates setzt 417A6 ff. in eins, was *Staat* VIII sorgfältig unterschieden wird: die sukzessiven Folgen der Kombinierung von χρηματιστική und στρατιωτικὴ τέχνη; der Unterschied zwischen Timokratie und Oligarchie beruht *Staat* VIII weitgehend darauf, daß in beiden Verfassungen eine andere Antwort auf die Frage gegeben wird, ob die Herrscher neben Häusern und Land auch Gold und Silber werden besitzen dürfen; vgl. 1.4, S. 16 f.

30 461E6-8; »Wie sie aber mit der übrigen Verfassung zusammenhängt«, Schl.; »daß sie sich aber der übrigen Staatsverfassung richtig anpasse«, Apelt.

31 Vgl. Τί ποτε τὸ μέγιστον ἀγαθόν ... εἰς πόλεως κατασκευήν, οὗ δεῖ στοχαζόμενον τὸν νομοθέτην τιθέναι τοὺς νόμους καὶ τί μέγιστον κακόν ... ; (462A2-5; Apelt)

32 Vgl. Ἔχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; (462A9-B1).

33 Gomperz hätte wohl am liebsten gesehen, daß Platon den *Fortschritt* zum Staatszweck erhoben hätte (1896, II, 415). Für Horvath ist »die mit der Wissenschaft identifizierte Sittlichkeit ... der höchste Staatszweck« Platons (1931, 269). Nach Gigon sei für Sokrates »die eigene σωτηρία: die Dauerhaftigkeit angesichts der Gefahren, die sie bedrohen, von innen und von außen,« der »höchste Wert des Staates« (1962, 203).

34 Nach Foster (1935, 38 ff.) ist *Freiheit* die, wenn auch noch *implizite*, Forderung des platonischen Staatsentwurfes; für unsere Kritik an Foster, vgl. *unten*, Anm. 38, 51.

35 Nach Gigon gilt für Platon prinzipiell, »daß Gut-sein und Eins-sein zusammenlaufen derart, daß das Agathon dort am reinsten verwirklicht ist, wo die Einheit am vollständigsten ist; gerade bei der vielberüchtigten κοινωνία der Frauen und Kinder sollte man diesen ontologischen Hintergrund nicht übersehen« (1962, 213); *unten*, 5.2.2.2.

36 Sokrates leugnet 583B2 zwar die Realität der *Lust*, jedoch nicht jene der *Unlust* der Nichtphilosophen (bes. 584E1-2, E9-585A1). Folglich kann Sokrates bei seinen Vorschriften zur Einrichtung der »guten Polis« auch an die Unlusterfahrungen von Nichtphilosophen anknüpfen. Die oben (S. 3) erwähnte Sympathie der »guten Polis« mit »den Vielen« in den anderen Poleis zeigt, daß in erster Instanz die Übel der *armen* Einwohner gemeint sein dürften; jedoch ist für Sokrates auch das Glück der reiche(re)n Einwohner der Poleis erst möglich, wenn das Glück der *ganzen* Polis gesichert ist (vgl. 420A2 ff.; 576D9-E1); *unten*, 4.3.

37 Daß die dritte »Welle« (Herrschaft der Philosophen) ein weiteres Mittel dazu sein soll, die Einheit der Polis zu bewirken, wird 520A4 deutlich: man werde die Philosophen benutzen ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως (»für den engen Zusammenschluß des Ganzen, Apelt); gerade mit σύνδεσμος war bei der zweiten «Welle» das «größte Gut für die Polis» beschrieben worden: ὃ ἂν συνδῇ scl. τὴν πόλιν (462B1-2). Es handelt sich 520A4 um Sokrates' Antwort auf *Glaukons* Einwand gegen das Unrecht, das man Philosophen tue, wenn man sie nicht ihrer Philosophie überlasse (519D8-9).

Der Vergleich mit dem Einwand des *Adeimantos* (419A1-10), besonders auch der Vergleich der *Antworten* des Sokrates auf diese beiden Einwände, zeigt, mit welcher Beharrlichkeit das Gespräch hindurch das gleiche Ziel verfolgt wird: beide Einwände werden von der, wenn auch *inhaltlich* vollkommen verschiedenen, Befürchtung gekennzeichnet, daß die Wächter nicht bekommen, was sie anscheinend erwarten dürfen; beide Antworten zeigen, daß für Sokrates die Wächter ausschließlich Mittel zu einem politischen Zweck sind (420B4 f.; 519E1-520A4). Dieser Zweck war zuerst als σῴζειν τὴν πόλιν (417A5), als Verhinderung ihres «Unterganges» (417B5; 421A6), als ihre gemeinsame (420B8), wahre (420A6) Glückseligkeit bezeichnet worden; anschließend (423B4-D6) erschien die *Einheit der Polis* als Kriterium der Vorschriften zu ihrer Einrichtung, ja sogar als der Sinn der II-III besprochenen Arbeitsteilung (*unten*, Kap. 2, S. 32 f.). Da συνδεῖν bei der Besprechung der zweiten «Welle», nicht anders als während der Interpretation von «Gerechtigkeit» (*unten*, Kap. 2), auf den Zweck der Einheit bezogen wird, liegt es nahe, dies auch bei σύνδεσμος (520A4) zu tun.

38 Foster (1935, 8 ff.) überschätzt die Bedeutung der Arbeitsteilung für die Einheit der Polis; sogar die Einheit der »ersten Polis« (368E ff.) gehe auf die Arbeitsteilung zurück. Bezeichnend für die »erste Polis« sei, daß keine Techne in ihr die Herstellung der Einheit der Polis zur Aufgabe habe. Für Foster ist die »gute Polis« eine Restaurierung der »ersten Polis«, mit dem Zusatz einer Techne, die die Herstellung der Einheit—das bedeutet bei Foster: die Erhaltung der Arbeitsteilung—zur Aufgabe habe; erforderlich zur Erfüllung dieser Aufgabe sei die Erkenntnis »of the balance of the particular trades and of the order by which the different artificers are united in a single association« (1935, 12; vgl. o.c., 10, Anm. 3). Dies scheint uns falsch: bei der Darstellung der »ersten Polis« ist von ihrer Einheit nicht die Rede, geschweige denn, daß diese beim Übergang zur »fully developed city« (Foster) verloren gegangen wäre. In der Tat erscheint *Staat* IV die Einheit der Polis als der Sinn der Vorschriften zur Arbeitsteilung, jedoch ist davon an jener Stelle (442A-B; vgl. 443D-E) erst die Rede, nachdem die Bedeutung der Trennung von Wächtern und Chrematisten ins Licht gerückt worden ist: die Arbeitsteilung interessiert nur als Mittel, die Zweiteilung in Chrematisten einer- und Wächter und Philosophen andererseits zu erreichen (*unten*, Kap. 2). Foster, die Erhaltung der Arbeitsteilung der Chrematisten für die eigentliche Aufgabe der Wächter haltend, übersieht, daß die Arbeitsteilung—jedenfalls das politisch Wesentliche an ihr: die Trennung von Wächtern und Chrematisten—gerade vonseiten der Wächter selbst gefährdet wird. Fosters Fehler hängt damit zusammen, daß er die einzelnen Wächter für unvollständige, begierdelose Menschen hält: »As individuals they are deficient in the element of desire. ... The guardians are maimed men also. In lacking desire they lack the capacity either to enjoy or to produce« (o.c., 61); hier wird die politische Aufgabe der *Klasse* der Wächter mit der psychischen Wirklichkeit der *einzelnen* Wächter verwechselt (*unten*, Kap. 2, Anm. 28, 33).

39 Der Wächter kann zum Chrematisten »degradiert«, der Chrematist jedoch nicht zum Wächter »promoviert« werden; *unten*, 4.5.

40 Vgl. *oben*, Anm. 24. Der Begriff »Chrematist« wird 345D1 in engerem Sinne benutzt: Chrematist ist, wer im Hinblick auf den Verkauf (πρὸς τὸ ἀποδόσθαι) produziert. Im Laufe des Gesprächs werden mit dem Begriff all jene Einwohner bezeichnet, die für ihre Arbeit *bezahlt* werden; *unten*, Kap. 2, Anm. 17, 48.

41 Vgl. Οἰκήσεις ... στρατιωτικάς γε, ἀλλ' οὐ χρηματιστικάς (415E8-9); *unten*, 4.1.

42 Hentschke (1971, 102), die Arbeitsteilung für »das Prinzip des Platonischen Staates« haltend, schreibt, daß dazu die »begriffliche Grundlage ... durch die Analyse der Kunst im ersten Buche gelegt« werde.

43 Gomperz: »In allen Bereichen wird die Einzelkunst, die durch ihre *spezifische* Leistung zu einer solchen wird, von der allen gemeinsamen Lohnkunst unterschieden« (1896, II 366).

44 Der Arzt wird, so Gomperz, »gleichsam in zwei Hälften gespalten, in den 'wahrhaften Arzt', der ein 'Pfleger der Kranken' ist, und in den auf Geldgewinn erpich-

ten 'Geschäftsmann'. Es ist das eine ... ungemein bedeutungsvolle Unterscheidung, welche an die neuerlich erhobene Forderung erinnert, die höheren Berufe sollen denen, die sie ausüben, den vollen Lebensunterhalt gewähren, nicht aber als Quelle der Bereicherung dienen« (1896, II 364). Daß es hier um die Vorbeugung einer *politischen* Gefahr geht, wird bei Gomperz übersehen.

45 Vgl. Οὔτε χρημάτων ἕνεκα ἐθέλουσιν ἄρχειν οἱ ἀγαθοὶ οὔτε τιμῆς (347B5-6). Cross & Woozley (»Simply as an expert, the man's job is to exercise his skill to the maximum, and for him as an expert or artist the question whether he is really working for his advantage or somebody else's does not arise«; 1964, 50), verfehlen den *politischen* Sinn der Techne-Analyse, als Vorbereitung dessen, daß alle anderen Einwohner zwar Chrematisten sein müssen, die *guten Herrscher* es jedoch, gerade weil sie »gut« sind, nicht sein wollen. In ihrer Wiedergabe der Techne-Diskussion (1964, 49) fehlt der im *Staat* so wichtige Unterschied zwischen *Lohn* und *Bezahlung*.

46 Daß die Chrematistik einer allgemeineren *Misthotik* untergeordnet wird, weil Sokrates' Techne-Analyse sonst durch das Verhalten der »Besten« (347A10) widerlegt würde, scheint uns dadurch unterstützt zu werden, daß es schon 345D1 der *Chrematist* ist, der einen Gegensatz zu dem, seine Kunst angeblich ausschließlich dem Gegenstande seiner Kunst zuliebe ausübenden, Künstler bilden soll (πρὸς τὸ ἀποδόσθαι, ὥσπερ χρηματιστὴν ἀλλ'οὐ ποιμένα).

47 »daß ... von Natur keiner dem anderen völlig gleich ist, sondern jeder verschiedene Anlagen hat, der eine für dieses, der andere für jenes Geschäft« (370A8-B2; Apelt); vgl. »daß unmöglich ein einzelner viele Künste zugleich mit gutem Erfolg betreiben könne« (374A6; Apelt); *unten*, 2.

48 ἄγριοι, 375B9; χαλεπούς, C2; θυμοειδεῖ, C7; χαλεπαίνει, 376A5; *unten*, 3.1, zur vorphilosophischen Erziehung.

49 Bei den Vorschriften zur musischen Erziehung der Wächter wird nur angedeutet, daß φιλοχρηματία der Wächter unerwünscht wäre (390D7-391C6); *unten*, 3.2.1.1.

50 Vgl. καὶ τὸν πολεμικὸν πολεμικὸν καὶ οὐ χρηματιστὴν πρὸς τῇ πολεμικῇ (397E7-8).

51 »This exclusion of the guardian from the possibility of productive labour is falsely represented by Plato as a case of the specialization of labour« (1935, 60); vgl. »the divorce of the Techne of Ruling from Chrematistike is fallaciously supported by the analogy of other crafts« (l.c.); mit Fosters Interpretation der *politischen* Bedeutung dieser Trennung sind wir jedoch nicht einverstanden (*unten*, Kap. 2; *oben*, Anm.38).

52 415E6 ff.; für die Einzelheiten dieser Vorschriften, vgl. *unten*, 4.1.

53 Der von den Wächtern geforderte Beitrag zur Eudämonie der Polis lautet: μὴ κακουργεῖν (416D1; vgl. A6; 421B1). Hentschke (o.c., 117) läßt unerwähnt, daß Sokrates »Untätigkeit« und »Sorglosigkeit«—als Folgen der materiell verstandenen Eudämonie—im Fall der Chrematisten zwar noch hinnehmen könnte (vgl. »Aber bei den anderen macht das weniger aus«, 421A2-3; Apelt), daß er jedoch das materiell verstandene Glück gerade im Fall der Wächter als katastrophal für die Polis betrachtet: die Folge des dadurch verursachten κακουργεῖν der Wächter im Bezug auf die Polis (421B1) wäre der »Untergang« (421A6) der Polis. Nicht »Untätigkeit« und »Sorglosigkeit« (wie bei den Chrematisten), sondern κακουργεῖν wäre im Fall der Wächter die Folge materiell verstandener Eudämonie. Die *politischen* Folgen materiell verstandener Eudämonie der Wächter werden auch von Gigon verkannt, der zwar die Folgen des Wohlstandes für die Qualität der geleisteten Arbeit, jedoch nicht für die *Aufhebung der Trennung von Wächtern und Chrematisten* sieht: »...wird durch eine solche Eudaimonia die staatliche Ordnung zugrunde gerichtet, nicht durch den Übergriff der Wächter, die die Stärkeren sind, sondern durch ihr Versagen, weil sie sich dann nicht mehr auf ihre Aufgabe zu konzentrieren vermögen« (1976, I 398). Daß Gigon »Eudaimonia« nicht auf die »staatliche Ordnung«, sondern auf die »Aufgabe« bezieht, ist dadurch bedingt, daß s.E. die »Eudaimonia, wie sie 419A-420A« (also von Adeimantos!) »anvisiert wird, auch ohne die Beeinträchtigung des dritten Standes, also ohne daß das Recht der Stärkeren mobilisiert wird, zustande kommen könnte« (1976, I, 398). Gigons a-politische Interpretation

von »Eudaimonia«, im Sinne des Adeimantos, ist selbst die Folge dessen, daß Gigon 420B4-5 auf das von Adeimantos gemeinte materiell verstandene Glück bezieht (1976, I 404). Jedoch soll οὕτως(420B5) auf den—anscheinend das Unglück der Herrscher beschreibenden—Abschnitt 419A10-420A7 bezogen werden. Adeimantos' Begriff von Eudämonie, den er 419A1-9 voraussetzt, hat Sokrates schon 420A6 kritisiert: οἱ εὐδαίμονες δοκοῦντες; vgl. τῶν πλουσίων τε καὶ εὐδαιμόνων δοκούντων, 406C7. Daraus folgt, daß 420B von Sokrates jene Eudämonie gemeint ist, die die Folge der Vorschriften 415E-417B sein dürfte; freilich interessiert er sich nicht besonders für sie, da es ihm auf die Eudämonie der *Gesamt*polis ankommt.

54 Apelt bezieht, wie schon Schleiermacher, μόνοι (»allein«) auf εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν (421A7; »sich wohl sein lassen«, »im Glück schwelgen«), statt auf τὸν καιρὸν ἔχουσιν (421A7-8; »in ihrer Hand haben«). Das scheint uns deshalb falsch, weil εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν—von Apelt nicht als Zustand der Polis, sondern als Verhalten der Wächter verstanden—so zum Vorhergehenden (dem »völligen Ruin der Stadt«) keinen Gegensatz bildet, sondern es erläutert. Dazu Apelt: »Die Wächter hätten es ganz in ihrer Hand, ausschließlich für ihr Wohlbefinden zu sorgen; aber das würde zugleich der Ruin des Staates sein, für dessen Wohl ein zu treten sie berufen sind« (464, Anm.4). Demnach wäre der Ruin der Polis die Folge dessen, daß die Wächter die ihnen freistehende Möglichkeit, sich ausschließlich um das eigene Glück zu bemühen, in der Tat benutzen würden: der Ruin der Polis wäre Folge des μόνοι εὐδαιμονεῖν der Wächter; in Wirklichkeit jedoch nennt Sokrates den Untergang der Polis die Folge dessen, daß die Wächter nur scheinbar Wächter sind (421A5-6), um dann einen *Gegensatz* anzukündigen (αὖ, 421A7; »andererseits«, Apelt): offenbar geht es um einen Gegensatz zum Ruin der Polis, also um ihre »Rettung«, jedoch nicht um einen zusätzlichen Grund (u.z. das μόνοι εὐδαιμονεῖν) dieses Ruins. Der Irrtum geht darauf zurück, daß Apelt *Adeimantos'* Auffassung von Eudämonie übernimmt (*oben*, Anm.53) um *Sokrates'* Antwort an Adeimantos zu verstehen; Sokrates zeigt jedoch 420A6 (vgl. B5), Adeimantos' Vorstellung von Eudämonie nicht zu teilen. Die auf die Wächter bezogenen Worte μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν (421A7-8; »allein es in ihrer Hand haben«) bilden eine sinnvolle Ergänzung zu πόλει οὐδὲν δεινόν (421A4-5; »so hat es damit für die Stadt keine Not«, Apelt), im Fall der Handwerker. Vgl.*unten*, Kap. 4, Anm.59.

55 Adeimantos distanziert sich gleich (A2, vgl. A10) von diesem Einwand; vielleicht erhebt »der kluge Adeimantos« (Wilamowitz, 1919, II, 195) den Einwand deshalb nicht als seinen eigenen, weil Sokrates seit 415E gerade das zu leisten im Begriffe ist, was Adeimantos selbst 362E-367E5 (besonders 367D2-5; hier findet man auch schon die Kombinierung von μισθός (363D1, 3; 367D4) und Eudämonie (364A7; 365C2, D1-2)) von ihm gefordert hatte: der Nachweis, daß Gerechtigkeit, unabhängig von *äußerem* »Lohn«, ihren Lohn in sich hat (vgl. 544A; 545A). Seit 415E trennt Sokrates die Tätigkeit der Wächter von ihrer Entlohnung durch Güter; um Adeimantos' Forderung (362E-367E) zu erfüllen, müßte Sokrates noch beweisen, *erstens*, daß die Trennung von Wächtern und Chrematisten mit der Frage nach der Gerechtigkeit eng zusammenhängt, *zweitens*, daß diese Trennung auch unabhängig von äußeren Folgen zur Eudämonie der Wächter führt; vgl. *unten*, 4.2.

56 Vgl. 416A4-7; B1-3; C7-D4. Daß der Abschnitt 416A1-417B9 als Erläuterung von 415E9f. verstanden werden soll, wird 417B6 deutlich: τούτων οὖν πάντων ἕνεκα ... φῶμεν οὕτω δεῖν κατεσκευάσθαι τοὺς φύλακας οἰκήσεώς τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων ...; (vgl. 416C6) Die »Wohnungen« sind der Haken, an dem die Problematik aufgehängt wird.

57 420A2-7; Sokrates hält sich hier an die Ergebnisse der Techne-Analyse (*oben*, S. 11 f.): mit Nahrung sollen die Wächter »belohnt« (420A2-3; vgl. 416E2-3) werden; da sie nicht mit χρήματα belohnt werden (οὐδὲ μισθὸν πρὸς τοῖς σιτίοις λαμβάνοντες, 420A2-3), werden sie nicht zu Chrematisten.

58 Adeimantos' Einwand setzt jene politischen Verhältnisse als in Wahrheit schon gegeben voraus (419A3-4), deren Entstehung Sokrates durch die Trennung von Wächtern und Chrematisten gerade verhindern will; der Vergleich mit 417A6-B2

zeigt, daß Adeimantos' »Glück der Herrscher« erst möglich wäre, nachdem die Trennung von Wächtern und Chrematisten aufgehoben wäre.

59 Das wichtige ἥκιστα κακούργους τῆς πόλεως (421B1) übersetzt Apelt mit »Wächter ... die jeden möglichen Schaden von der Stadt abwenden.« Damit wird die Gefährdung der Polis durch die *Wächter* übersehen.

60 Der *inhaltliche* Zusammenhang von 415E-423B wird durch folgende Überlegung deutlich: 415E-421C geht es um die mögliche κακουργία der Polis durch die Wächter, 421D-E um die mögliche κακουργία der Polis (vgl. 422A3) durch arme oder reiche Chrematisten, 422A4-423B um κακουργία vonseiten einer anderen Polis. Es geht demnach 415E-423B *erstens* um κακουργία der Polis von *innen* (durch Wächter oder Chrematisten) und *zweitens* um κακουργία von *außen* her. Diese zwei Formen von κακουργία waren schon 414B2-4 (vgl. 375C2-4) genannt worden. Auch der Mythos von den »Erdgeborenen« (414D-415D) sollte im Zusammenhang der κακουργία-Problematik auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten bezogen werden; vgl. 1.5 und 4.3, gegen Ende).

61 Vgl. ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη (433A4-6). Für das Verhältnis von Arbeitsteilung und δικαιοσύνη, vgl. *unten*, Kap. 2.

62 Entscheidend für die Einheit der Polis ist die Einheit der *Herrscher* (*unten*, 5.2.2.3), die ihrerseits nur möglich ist, wenn Herrscher auf Chrematistik verzichten (*unten*, 4.1).

63 Vgl. ἆρά σοι ἄν τι δοκεῖ μέγα βλάψαι πόλιν; Οὐ πάνυ, ἔφη (434A7-8). Vgl. den Gegensatz zwischen der politischen Irrelevanz der Chrematisten (τῶν μὲν ἄλλων ἐλάττων λόγος, 421A2-3) und der Relevanz der Wächter (μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν, 421A7-8). Ohne Zweifel (vgl. 370B7-C1) hätte es Folgen für die Qualität seiner Erzeugnisse, wenn der Schuster gleichzeitig Zimmermann wäre (434A3-4); daß die Qualität der Produkte jetzt keine Rolle mehr spielt, ist bemerkenswert, da sie vorher ein wichtiges Argument für die strikte Anwendung der Arbeitsteilung war (370B4-C5; 374B8, C2-3). Die Qualität des Hergestellten ist jetzt allein noch im Fall der Soldaten und Wächter politisch relevant; *unten*, Kap. 2. Daß das Verhalten von Chrematisten, solange sie sich mit ihrer Rolle von nur-Chrematisten zufrieden geben, politisch nicht relevant ist, wird 443C4-7 erneut deutlich; *oben*, Anm.53.

64 In der »guten Polis« ist wohl jeder, der zur Klasse der Chrematisten gehört, »von der Natur her« Chrematist (434B1); vgl. 1.5, zum Mythos von den »Erdgeborenen«.

65 Der Wechsel von einer Klasse zu einer anderen (μεταβολὴ εἰς ἄλληλα, 434B9-C1) oder auch die gleichzeitige Zugehörigkeit zu allen drei ist πολυπραγμοσύνη (434B7; 9); vgl. 551E6-552A2. Daß der Übergang von dem Genos der Soldaten zu jenem der Wächter von der »Würde« des Soldaten abhängt, zeigt, daß dieser Übergang immerhin möglich ist, daß mithin zwischen diesen beiden Gruppen ein anderes Verhältnis besteht als zwischen Chrematisten und Soldaten; *unten*, Kap. 2, Anm. 26 und 6.4.3.

66 Nicht die Ausübung von mehr als nur einer, mit Chrematistik kombinierten, Kunst ist πολυπραγμοσύνη (434B), sondern der Wechsel vom Genos der Chrematisten zu jenem der Soldaten; dieser »Wechsel« ist im Grunde keiner, denn da in der »guten Polis« der Chrematist »von der Natur her« (φύσει, 434B1) ein solcher ist (*oben*, Anm. 64), wird er dies bleiben, auch nachdem er zum Soldaten geworden ist.

67 Bedingung für die Aufnahme des Soldaten in das Genos der Wächter ist (434B4), ob er dessen *würdig* ist (vgl. 546D4); vgl. 1.5 und 6.5.6.

68 In der »guten Polis« soll die Einteilung der Bevölkerung (414D ff.) in der Physis der einzelnen Einwohner begründet werden, nicht anders als schon bei der Zuweisung der Technai der Fall war (415B6; 416E5; vgl. 370A9 ff.; 434A9-B1; *unten*, 1.5).

69 Das Genos der Soldaten und das der Wächter sind *beide* durch das Verbot des χρηματίζεσθαι betroffen (415E9 ff.). Vieles im Text spricht dafür, daß die Polis im Grunde nur *zwei* Komponenten hat: βέλτιον — χεῖρον (431A5), σμικρότερον —

πλῆθος (431A8); πολλοί τε καὶ φαῦλοι — ἐλάττονες καὶ ἐπιεικέστεροι (431C10-D2); ἄρχοντες — ἀρχόμενοι (431E1,5); χείρονός τε καὶ ἀμείνονος ... συμφωνίαν (432A7-8); ὁμοδοξία τῶν ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων (433C6-7). Dort, wo von einer Zweiteilung in Archontes und Archomenoi (*unten*, 5.2.2) die Rede ist, werden die Soldaten den Archontes zugerechnet, im Gegensatz zu den Chrematisten als Archomenoi. Obwohl »Tapferkeit der Polis« und »Weisheit der Polis« zwei verschiedenen Gruppen der Polis zugerechnet werden (442B-C), neben denen es noch die dritte der Chrematisten gibt, besteht jenes Genos, das die »Weisheit der Polis« darstellt, aus älteren Wächtern, die, als sie jünger waren, *alle* jenem Genos angehörten, bei dem die »Tapferkeit der Polis« beruht (*unten*, 6.5.6).

70 Selbstverständlich führen die erste und die dritte Möglichkeit zur Kombinierung von χρηματιστική und στρατιωτικὴ τέχνη. In Zusammenhang mit dem Unterschied zwischen erster, vor-philosophischer und zweiter, philosophischer Erziehung soll nachgewiesen werden, daß dies auch für die *zweite* Möglichkeit gilt, indem nämlich nachgewiesen wird, daß gerade die »zweite Erziehung«, die nur den »Würdigen« unter den Wächtern zugänglich sein wird, die Trennung von Wächtern und Chrematisten entscheidend ermöglicht; *unten*, 6.4.1.3.

71 Hier soll keine erschöpfende Interpretation von VIII geboten, sondern nur glaubhaft gemacht werden, daß Anlaß dazu besteht, die Bedeutung der Trennung von Wächtern und Chrematisten für Platons *Staat*, im Zusammenhang der Frage nach der Einheit der Polis, zu untersuchen.

72 Popper: »He insists that only internal sedition within the ruling class itself can weaken it so much that its rule can be overthrown« (1945, I, 46).

73 Bei seiner Interpretation der Verfallsreihe überschätzt Jäger die Bedeutung der Paideia und unterschätzt er jene der Physis (vgl. *unten*, 1.5): »Wenn alle Bewohner eines Staates in einem bestimmten Sinne von der Norm abweichen, so muß der Fehler bei der Erziehung liegen, und nicht bei der Natur, die an sich zum Guten strebt. Man hat daher die Lehre von den Staatsformen als eine Pathologie der Erziehung zu verstehen« (1959, III, 51). Jedoch ist es für den Anfang des Verfalls von keiner Bedeutung, ob die Chrematisten (Jaeger: »alle Bewohner«) in der Aristokratie »von der Norm abweichen«; entscheidend ist allein, daß *einige* Wächter es tun, eben weil ihre Physis zur richtigen Erziehung nicht (mehr) geeignet ist; vgl. VIII, 546D. Eine ähnliche Unterschätzung der Bedeutung der Physis bei Krämer, der die Auflösung der »guten Polis« für die Folge »konkurrierender Lehrmeinungen« hält (1967, 263).

74 Die 417A-B angedeutete politische Entwicklung, bei der die Wächter nicht nur Land und Häuser, sondern auch Geld (417A6) erwerben, ist nach VIII erst durch das χρηματίζεσθαι der Herrscher möglich, mithin nicht schon in der Timokratie, sondern erst in der Oligarchie gegeben (547D4-8; 550E4-5; 551A7-552A2).

75 Sokrates stellt die Herrschaft des »Thymoeides der Polis« (*unten*, Kap. 2) in der Timokratie als Folge dessen dar, daß die »goldenen und silbernen« (*unten*, 1.5) Wächter nicht dazu bereit sind, den chrematistischen Wünschen mancher Mitwächter *gänzlich* nachzugeben (547B); deshalb ist die φιλοχρηματία schon von der Aristokratie her bis hin zur Tyrannis der »Motor« des politischen Verfalls. Nicht das Thymoeides, als Kennzeichen der Timokratie, erzwingt den Übergang zur Oligarchie (Taylor, 1926, 296), sondern das Epithymetikon mancher Wächter. Der Verfall der Ambition in der Timokratie bleibt unerklärlich, wenn man übersieht, daß die Herrschaft des Thymoeides der Polis» *selbst* die Folge dessen ist, daß *von Anfang an* von manchen timokratischen Herrschern *anderes* (nämlich Gold und Silber; 547B4) begehrt wird als das, worauf anscheinend ihre Begierde gerichtet ist: Ehre. Der Ehrgeiz («Die Macht, die ihn ganz und gar beherrscht, ist der Ehrgeiz», Jaeger, 1959, III, 54) ist nur das *statische* Kennzeichen der Timokratie, das sich gegen ihr *dynamisches* (u.z. die φιλοχρηματία) nicht behaupten kann (550D9 f.); die φιλοχρηματία, die schon die Timokratie aus der Aristokratie hervorgehen läßt, ist auch der Grund des Überganges zur Oligarchie. Obwohl Guthrie (1975, IV 520; vgl. Krämer, 1959, 98; 101, Anm. 133) auf die Bedeutung der φιλοχρηματία schon

für die Timokratie hinweist, übersieht auch er, daß die Timokratie schon ihre *Entstehung* der φιλοχρηματία verdankt. Bosanquet (1895, 316; vgl. Gundert, 1968, 86) hält alle Verfallsformen, mit Ausnahme der Tyrannis, für «Kompromisse». Dadurch wird jedoch der *einmalige* Kompromiß, den gerade die Timokratie darstellt, verkannt: bei einem Konflikt zwischen zwei Gruppen von Wächtern, in deren Seelen das Logistikon, bzw. Epithymetikon, herrscht, entsteht die Timokratie durch die vermittelnde Wirkung des Thymoeides, dem bei diesem Konflikt—wohl deshalb, weil es selbst im Konflikt nicht Partei ist—die Herrschaft überlassen wird. Eine vergleichbare Lösung eines Konfliktes zwischen verschiedenen Seelenteilen gibt es bei den folgenden Verfallsformen nicht mehr, die alle von der stets größer werdenden Macht des Epithymetikons gekennzeichnet sind.

76 Daß die Trennung von στρατιωτική und χρηματιστική τέχνη auch in der Timokratie beibehalten wird, ist von Andersson übersehen worden; folglich malt er die politischen Verhältnisse der Timokratie zu schwarz (1971, 159; 165); vgl. Anm. 77.

77 Daraus darf geschlossen werden, daß die Lage der Chrematisten weniger schlecht ist, als sie gelegentlich dargestellt wird: »The first overt act of the deteriorating government is to place the governing class in the possession of private property, which before was confined to the lower ranks, who in the timocracy are dispossessed« (Bosanquet, 1895, 316). Vielmehr werden durch den Übergang zur Timokratie in erster Instanz allein die bisherigen Bauern geschädigt, die ja ihr *Land* (547A8) werden hergeben müssen; die städtischen Chrematisten dagegen werden auch weiterhin ihren Tätigkeiten im eigenen Interesse nachgehen, da die timokratischen Herrscher sich in ihre Technai nicht einmischen (547D4).

78 Wie evident die *politische* Bedeutung der finanziellen Tätigkeiten der timokratischen Herrscher sein soll, geht aus folgenden Worten des Sokrates hervor: καὶ τυφλῷ γε δῆλον ... τὸ ταμιεῖον ... ἀπόλλυσι τὴν τοιαύτην πολιτείαν (550D6-10; »Gewiß ist das auch einem Blinden klar ...Jene mit Gold gefüllte Schatzkammer ... ist der Verderb für eine solche Verfassung«, Apelt).

79 Daß die γεωργοῦντες (vgl. 551E6) hier besonders erwähnt werden, als ob sie nicht auch zu den Chrematisten gehörten, scheint uns kein Einwand: die timokratischen Herrscher, obwohl Landbesitzer, enthalten sich dennoch von Handarbeit, Landbau und von dem »übrigen chrematismos« (τῷ ... γεωργιῶν ἀπέχεσθαι καὶ χειροτεχνιῶν καὶ τοῦ ἄλλου χρηματισμοῦ, 547D4-6); es ist demnach nicht so, daß sie, obwohl Bauern, dennoch keine Chrematisten wären, sondern so, daß sie nur Landbesitzer sind, ohne daß sie dadurch schon zu Bauern—und dann auch zu Chrematisten—würden. In der »guten Polis« sind *alle* Nichtwächter, mithin auch die Bauern, Chrematisten; das Kollektiv der Nichtwächter wird gelegentlich als »die Chrematisten« bezeichnet (vgl. 434C7-8; 441A1). Man findet 551E-552A γεωργοῦντας καὶ χρηματιζομένους καὶ πολεμοῦντας (hier bleiben die *Handwerker* unerwähnt) und gleich nachher (552A9-10) χρηματιστήν ...δημιουργόν ... ἱππέα ... ὁπλίτην (hier bleiben die Bauern unerwähnt). Man darf wohl schließen, daß dort, wo es allgemeiner um Chrematisten geht, die Erwähnung des einen Begriffs (»Handwerker«, bzw. »Bauer«) die des anderen überflüßig macht.

80 Die oligarchische Polis wird 544C4-5 als συχνῶν γέμουσα κακῶν introduziert; der Hinweis auf die in ihr—und nicht schon in der Timokratie—vorhandenen κακά erinnert an die κακῶν παῦλα τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει (473D5-6), die erst durch die Herrschaft der Philosophen ermöglicht werde (*unten*, 6.4.1.3).

81 Nachdem die Aristokratie u.a. gekennzeichnet worden war durch die Enthaltung ihrer Herrscher von der Chrematistik, gilt die Timokratie gerade dadurch, daß auch ihre Herrscher sich von Chrematistik enthalten, als »Nachahmung« der Aristokratie (547D8); die verheimlichte Begierde ihrer Herrscher nach χρήματα, nach Gold und Silber, gilt als Vorwegnahme der Oligarchie (548A5-6). Als Mitte zwischen Aristokratie und Oligarchie habe sie, neben den mit Aristokratie und Oligarchie gemeinsamen Kennzeichen, auch eigene Kennzeichen: besonders die militaristische Einstellung ihrer Herrscher (547E1-548A4). Sowohl für die mit der Aristokratie (547D4-8) als für die mit der Oligarchie (548A5f.) gemeinsamen

Kennzeichen ist das Verhältnis der Herrscher zu χρήματα und Chrematistik entscheidend.

82 Vgl. Friedländer, 1964, III, 108.

83 Die hier erzählte »Lüge« wird wohl deshalb so genannt, weil sie eine dichterische Erfindung ist (vgl. 415C7). Bisher war im *Staat* die Anwendung der Lüge allein den Wächtern erlaubt, und auch ihnen nur dann, wenn damit dem Interesse der ganzen Polis gedient würde (382C-D; 389B-D; vgl. 331C; Gigon, 1976, I, 363); man sollte deshalb in erster Instanz annehmen, daß der Mythos nach Sokrates' Absicht dem Interesse der *ganzen* Polis dienen soll.

84 Zur Unwahrscheinlichkeit dessen, daß ältere Wächter (vgl. 414B2-5) dieser Dichtung über ihre eigene Herkunft noch glauben würden, vgl. *unten*, Anm. 93. Die Worte τὴν ἄλλην πόλιν (414D3-4) beziehen sich allein auf die Handwerker und Bauern, was nahe legt, daß dies auch 414C1-2 der Fall ist; daraus folgt, daß die Worte αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας (414C1-2) sich wahrscheinlich auf die Wächter insgesamt und nicht allein auf die älteren Wächter beziehen.

85 »eine Anordnung, die ... eine derartige Zumutung an die Gesamtheit der Staatsbürger darstellt, daß das ganze Gewicht der Autorität angerufen werden muß, damit sie ohne Widerstand befolgt wird« (Gigon, o.c., 365). Es geht jedoch um eine Zumutung nicht an die »Gesamtheit der Staatsbürger«, sondern allein an die Wächter (vgl. 1.5, ad 414E5-6): daß *alle* Einwohner der »guten Polis« Brüder—denn Kinder der gleichen Mutter, der Erde—sind, werden die Handwerker und Bauern wahrscheinlich gerne hören—hebt sich dadurch doch ihr sozialer Rang—, dürften die Wächter jedoch ungerne hören, da in dieser Weise ihre bisherige Ausnahmeposition (*unten*, 4.2.3) verloren zu gehen scheint.

86 »Der Fortgang der Geschichte zeigt, daß Platon auch den dritten Stand mit einschließt, obschon diesem, wie es scheint, nur eine technische Ausbildung zuteil geworden ist« (Gigon, o.c., 366).

87 Zur Tradition dieses Motivs, vgl. Gigon, o.c., 366.

88 Die Formulierung der zwei Aufgaben der Wächter findet man seit II: 375C1-2; E2-4; 378C2-3; 386A; vgl. *unten*, 3.3.3.1, zur »ersten Erziehung«.

89 Popper (o.c., I 139-140) weist mit Recht gegen Crossman (1937, 106-107) darauf hin, daß der Mythos sich an erster Stelle an die Wächter selbst wendet; falsch scheint uns jedoch Poppers Antwort auf die Frage, weshalb gerade die Wächter dem Mythos glauben sollen: damit sie, nach Popper, weniger an der Legitimität der eigenen Herrschaft zweifeln, folglich umso effektiver herrschen (o.c., I, 140).

90 »The myth itself introduces two ideas. The first is to strengthen the defense of the mother country; it is the idea that the warriors of the city are autochthonous. The second idea ... is the myth of racialism«, Popper (o.c., I 140); für Kritik an dieser Auffassung, *unten*, Anm. 92, 94 und 97.

91 »Popper ... has passed over in silence the fact that Plato asks his citizens to think of each other, all classes alike, as brothers! ...Popper ... should have found three (ideas)« (vgl. *oben*, Anm. 90) »for the citizens' obligation to one another is made equal in importance to their duty to their common land. But Popper ... would not wish to see the myth of the metals as the myth of brotherhood. He has ... made it appear that only the 'warriors' are to be told that they are autochthonous, and has thus made the myth serve to divide the very citizens whom it is intended to unite«, Levinson (1953, 426-427). Als Kritik an Popper ist das richtig, wenn Levinson auch übersieht, daß nicht alle Bürger, sondern allein die Wächter dazu aufgefordert werden, einander und die Nichtwächter für Brüder zu halten (καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων, 414E5): es sind ja auch die Wächter, die allein das Land *verteidigen* sollen (ἀμύνειν, E4)!

92 Indem Levinson nicht allein die Archontes, sondern auch die Archomenoi für die Adressate des Mythos hält (1953, 421), konzediert er der These Crossmans und Poppers, der Mythos sei nur eine Propaganda-Lüge (*oben*, Anm. 89), mehr als nötig ist. Es ist zwar richtig, daß der Mythos dem Text zufolge *auch* den Nichtwächtern (414C2) erzählt werden soll, jedoch ist diese Tatsache politisch weniger bedeutungsvoll; vgl. *unten*, Anm. 94, 96.

93 Wenig überzeugend scheint uns Levinsons These »that Socrates' hesitation and humorous expressions of dismay ... are grounded on the very incredibility of the tale itself«, da diesem Mythos von Menschen geglaubt werden solle »in defiance of their own immediate memories of their previous lives« (1953, 428; vgl. 439, Anm. 72). Levinson übersieht, daß der Mythos seinem *politischen* Inhalt nach den Wächtern Schweres zumutet.

94 Nach Gigon ist »im ganzen Zusammenhang nur ein einziger Punkt vorhanden..., der zwar nicht an das Verständnis, wohl aber an den guten Willen der Beteiligten so große Anforderungen stellt, daß er ... nur mit Hilfe eines Mythos durchgesetzt werden kann« (o.c., 368). Bei diesem »einzigen Punkt« denkt Gigon nicht an die Anerkennung, vonseiten der Wächter, ihrer Verwandtschaft mit den Nichtwächtern, sondern allein an die Bereitschaft der Wächter, die eigenen Kinder gegebenenfalls zu »verstoßen«; jedoch wäre ohne die vorhergehende Anerkennung ihrer Verwandtschaft mit den Nichtwächtern eine solche Forderung an die Wächter diesen gegenüber schwer zu begründen.

95 Zur besonderen Stellung der Wächter in der Polis: 374A1 f.; B4-5; C2-3; D8-E2; 421A2-3; A7-8.

96 Der Mythos ist wohl eine Komposition aus zwei Mythen, von denen der erste (Mythos von den Erdgeborenen) beinhaltet, daß die Einwohner alle erdgeboren und deshalb gleich, der zweite (Mythos von den Metallen) jedoch, daß sie verschiedenen Wert haben und ungleich sind. Zum Verständnis von 414D-415D kommt es darauf an, zu erkennen, wie diese zwei aufeinander bezogen werden. In manchen Interpretationen geschieht das kaum: »Heben wir hier den Sinn des Märchens heraus: es zeigt in der Geburt aus der Erde die Einheit der gemeinsamen Mutter, in der Verschiedenheit der Metalle die Vielheit, worauf das Wesen der platonischen Gründung beruht« (Friedländer, 1928 (1960, III, 85); vgl. Rankin, 1964, 50); hier fehlt der Gedanke, daß die »Einheit«—als Folge der allgemeinen Verwandtschaft—deshalb verhindern soll, daß die »Vielheit«—als Folge der Verschiedenheit der Metalle—als vollendete Tatsache hingenommen wird, weil nur auf diesem Weg verhindert werden kann, daß die eventuelle Verminderung der Qualität der Wächter unerkannt bleibt.

97 Nach Popper wolle Platon dadurch, daß *allein* die Wächter »Kinder der Erde« seien, einen nicht mehr zu überbrückenden Gegensatz zwischen Wächtern und Nichtwächtern schaffen, da nur durch die absolute Einheit der Herrscherklasse das Problem des Klassenkampfes gelöst werden könne (o.c., I, 46; vgl. 48-49). Auf diesem Weg schließt Popper auf das Vorhandensein eines »fundamental principle ... that there must be no mingling between the classes« (o.c. I, 48). Eine solche rigorose Zweiteilung müßte gerechtfertigt werden: »accordingly Plato tries to justify his class division by the threefold claim that the rulers are vastly superior in three respects—in race, in education and in their scale of values« (o.c., I, 48). Diese Interpretation ist deshalb falsch, weil der Mythos nicht allein die Wächter, sondern *alle* Einwohner als »Kinder der Erde« darstellt (vgl. S. 20, zu 414E5-6; *oben*, Anm. 91), um dadurch eine für die Wächter unangenehme Möglichkeit den Wächtern selbst verständlich zu machen, daß nämlich ihre *eigenen* Kinder zum Wächter ungeeignet sein könnten. Diese Möglichkeit kann Popper nur noch als Folge einer »Mischung von Rassen« verstehen. Poppers Ansicht ist schon von Levinson (1953, 538-539) widerlegt worden; dennoch schreibt Andersson (1971, 159) zu 547A2: »By misapplication of the selective principles, iron is mixed with silver and bronze with gold«. Die These der allgemeinen Verwandtschaft, im Mythos, zeigt, wie »Mischung« richtig verstanden werden sollte: nicht als Folge von Ehen zwischen Wächter- und Chrematistenkindern oder als Folge eugenetischer Fehler (*unten*, 5.2.1), sondern als die Folge dessen, daß jene Wächterkinder, die »unter der Oberfläche einen Kern aus Erz oder Eisen« haben, nicht länger »ausgemustert« werden.

98 Vgl. Gigon: »Es gibt jedoch Ausnahmen ... Sie konstituieren das Problem, das in 415A-C verhandelt wird. ... Systematisch haben die Ausnahmen eine fundamentale Bedeutung« (o.c., 371).

99 »Es kann vorkommen, sagt Platon, daß im Rahmen der drei Stände die Kinder den Eltern ungleich werden. ... Wieso dies möglich ist, davon wird an dieser Stelle nichts gesagt. Es genügt die Tatsache als solche« (Gigon, o.c., 373); diese Möglichkeit wird jedoch durch die These der *allgemeinen* Verwandtschaft erklärt.

100 »Goldene« / »silberne« Wächter werden demzufolge nicht notwendig ihnen ähnliche, gleichfalls »goldene« / »silberne« Kinder bekommen, sondern sie können auch »erzene« / »eiserne« Kinder bekommen (καὶ τἆλλα πάντα, 415B2).

101 Die Bedeutung dieser Aufgabe wird 415B3-5 betont.

102 »Der Mythos ist eingelegt weit weniger, um den Aufbau der drei Stände zu legitimieren, als vielmehr, um die Bereitschaft, die Ausnahmen in der Zuordnung der jungen Menschen zu den drei Ständen anzuerkennen, zu erleichtern (Gigon, o.c., 374).

103 Levinson leugnet einen Bedeutungsunterschied zwischen χρυσοῦς (»golden«) und ὑπόχρυσος (»partly golden«): »the two forms of expression are used interchangeably« (1953, 536); jedoch wird ὑπόχρυσος im Hinblick auf *Chrematistenkinder* (415C3) benutzt, wohl um den Unterschied zwischen durch soziale Zugehörigkeit bedingtem äußerem und durch die Physis bedingtem innerem, »wirklichem« Wert anzugeben; in ähnlicher Weise geben ὑπάργυρος und ὑπόχαλκος bei Münzen den Unterschied zwischen scheinbarem und innerem Wert an (vgl. Liddell & Scott, s.v.).

104 Die soziale Mobilität nach »oben«, von den Handwerkern und Bauern zu den Wächtern, wird im Laufe des *Staat* mehr und mehr aufgegeben (*unten*, 4.5). Schon Nettleship: »the system, as later developed in Book V, ... would apparently not admit of promotion from the lower class, but only degradation to it« (1897, 135, Anm. 1). Versuche von Platon-Apologeten, die Mobilität nach »oben« im *Staat* zu »retten«, gehen von einem falschen Verständnis der politischen Funktion von Mobilität in der von Sokrates eingerichteten Polis aus; *unten*, 4.5.

105 Gigon übersieht die politische Seite der Problematik, indem er sie als nur emotionelle darstellt (o.c., 375). Das Fehlen von Mobilität nach »oben« ist jedoch im *Staat* ein durch äußere Verhältnisse—Kinder von Handwerkern und Bauern werden nun einmal nicht von ihrer frühen Jugend an erzogen gemäß den II-III entwickelten Gedanken; später ist es jedoch für sie zu spät; vgl. *unten*, zur Erziehung, 6.5.6.2—bedingtes Phänomen, das politisch deshalb nicht interessiert, weil die Einheit der Polis durch das Fehlen von Mobilität nach »oben« nicht gefährdet wird.

106 Zu den Emotionen der Wächter, s. Gigon (o.c., 376).

107 Die »erste Erziehung« ist gerade (412B2-9) abgeschlossen; *unten*, 3.3.4.

108 Nohle hat den »Orakelspruch« mit Recht auf die Trennung von Chrematistik und Politik bezogen (*unten*, S. 89 f.), übersah jedoch, daß es nicht darum geht, daß die Chrematisten nicht zu Herrschern werden (Verhinderung von Mobilität nach »oben«), sondern allein darum, daß die Herrscher nicht *selbst zu Chrematisten werden*: »das Orakel, daß die Stadt untergehen werde, wenn das Eisen oder das Erz sie bewache, d.h. wenn die Gewerbetreibenden regieren (415C)« (1880, 131). Der gleiche Irrtum bei Sinclair: »The essential is ... particularly that the tasks of ruling and protection should not fall into the hands of the money-loving general body of citizens« (1959, 150).

109 Bei Levinson (1953, 424-431; 536-540) fehlt eine Darstellung der *politischen* Bedeutung des Mythos; der a-politische Charakter von Levinsons Interpretation des Mythos geht aus seinen Schlußfolgerungen hervor: »a belief... that the highest human value attaches to the discovery—wherever that may be found—of the best-endowed natures and the harnessing of their energies to the maximum effort for the common good« (o.c., 539). Unsere Kritik: es ist nicht der Fall, daß Sokrates im Namen der Humanität, ohne auf soziale Herkunft Rücksicht zu nehmen, auf die Suche nach Talenten geht; vielmehr soll nur mit möglichst wenig Mitteln—wie man aus der Vernachlässigung der Mobilität nach »oben« schließen kann—die Lösung eines bestimmten politischen Problems ermöglicht werden.

110 Χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν ἀεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπείου (416E4-6; vgl. 415A4-6). Vgl. Gundert, 1977, 97.

111 Der »natürliche Reichtum« ist die Ursache dessen, daß man auf Gold und Silber verzichten *kann* (vgl. 547B5-6; *unten*, 6.4); umgekehrt bedeutet dies, daß die Mitglieder des »erzenen« / »eisernen« Geschlechtes nicht dazu *fähig* sind, auf Gold und Silber zu verzichten. Da ein solcher Verzicht eine der ersten Pflichten der Herrscher ist, darf die Herrschaft den Mitgliedern des »erzenen« / »eisernen« Geschlechtes nicht anvertraut werden; vgl. 521A2-5; 547B5-6; *unten*, 6.5.5.3.

112 Anders als es der Mythos noch nahe legte, wird im Gespräch deutlich, daß die gute Physis allein nicht zum Leben als Wächter genügt: die richtige Erziehung soll hinzu kommen (548D6 f., bes. 549A9-B7; 550B1-7). Bei der Darstellung der Genesis des Timokraten wird an der Güte seiner Physis nicht gezweifelt (550B3): es ist die unzureichende Erziehung, die ihn mit der Zeit zum φιλοχρήματος degenerieren läßt (549B1-7; 550B4).

113 »The εἷς σκοπός of Plato's guardians is the Idea of Good« (Adam, II, 101). Richtiger scheint uns, daß die (Erkenntnis der) »Idee des Guten« zwar die Bedingung der Möglichkeit des *politischen* Zieles der Wächter bildet, jedoch nicht schon dieses politische Ziel selbst ist; *unten*, 5.2.2.2; 6.5.1.1.

114 »The negotiations are of an internal nature between the members of the higher classes« (Andersson, 1971, 159).

115 Vgl. Georg Picht, 1969, 141-159.

116 »Plato finds the cause ... in a law which prevails the whole of Nature« (Adam, II, 202).

117 Vgl. Gigon: »Wie ein solcher Abfall überhaupt möglich ist, hat Platon nur in Andeutungen zu erklären gesucht. In Wahrheit ist er unerklärbar« (1959, 320).

118 546D8-547A5; nach Popper gehe es darum, »intermixture of classes« zu verhindern; Aufgabe der Wächter sei »avoiding the mixture of the noble metals in their veins with the base metals of the workers« (o.c., I, 82; 141); diese Auffassung geht auf Poppers Mißverstehen des Mythos in III zurück (*oben*, Anm. 98). Man findet das Mißverständnis schon bei Adam: »the rulers who have become σιδηροῦν καὶ χαλκοῦν by the intermixture of different breeds« (II, 210).

119 Jaeger, die Bedeutung der Physis für den Verfall der Aristokratie leugnend, spricht von einer Pathologie der *Erziehung*: der Fehler müsse »bei der Erziehung liegen und nicht bei der Natur, die an sich zum Guten strebt« (1947, III, 51); dies widerspricht jedoch der von Sokrates behaupteten ontologisch bedingten Notwendigkeit des Verfalls; vgl. Anm. 116, 117.

120 Adam: »the true riches—the riches of the soul« (II, 210); vgl. ἴδια ἀγαθά in the shape of virtue» (II, 104).

121 Andersson (1971, 159) erwähnt nicht, daß die Chrematistik auch den Herrschern der Timokratie verboten bleibt. Daraus, daß die timokratischen Herrscher eigene Häuser erwerben (547C1), muß man noch nicht schließen, daß *alle* Häuser ihnen gehören werden; *oben*, Anm. 76, 77. Was die Institutionen der Polis betrifft, dürfte der Unterschied zwischen Aristokratie und Timokratie zunächst gering sein; entscheidend ist, daß das, worauf in der Aristokratie alles ankam—das Desinteresse der Herrscher an den »Gütern«—in der Timokratie fehlt, auch dann schon, wenn noch nicht alle möglichen Folgen dieses Fehlens verwirklicht worden sind. Erst von der *plutokratischen* Polis sagt Sokrates, sie sei entzweit (551D5-7).

122 Vgl. *oben*, S. 3 f. Popper (»the fact that behind the sovereignty of the philosopher king stands the quest for power«, o.c., I, 155) erwähnt diese Stelle nicht.

123 »They will govern well because they will feel that they have already something better than any of the rewards which generally accrue to office, for the state will be best governed whose rulers rule, not from any wish to enrich themselves...« (Nettleship, 1897, 263).

124 Haupt- und Nebensache werden verwechselt bei Jowett & Campbell: »An *incidental* advantage of the plan will be that our citizens, coming from a brighter life, and being rich inwardly ... will take office as a duty, and not for the sake of gain« (III, 324; Kurs. v.u.).

125 »τἀγαθόν: 'their good'..., hardly 'the chief good'.... Not possessing any ἴδια ἀγαθά

in the shape of virtue, they are fain to make up for it at the expense of the State« (Adam, II, 104).

126 Da »innerer Reichtum« für denjenigen bezeichnend ist, der dem »goldenen« / »silbernen« Geschlecht angehört, darf man schließen, daß die ζωὴ ἀγαθὴ καὶ ἔμφρων bei den Mitgliedern dieser zwei Geschlechter zu finden ist.

127 Bemerkenswert ist der Hinweis auf die »geldliebende« Komponente in der Physis des Timokraten; diese Komponente wird nicht selten übersehen, was dann dazu führt, daß der *Kompromiß*charakter der Timokratie übersehen wird; *oben*, Anm. 76, 82.

128 Die Vernachlässigung der »Musik« ist selbst die Folge der Verschlechterung der Physis des Wächternachwuchses (546D); um hier, wie Popper (o.c., I, 81), von »racial degeneration« zu sprechen, ist, verglichen mit Jaeger (*oben*, Anm. 120), eine Übertreibung nach der anderen Seite. Sokrates' eugenetische Vorschriften (*unten*, 5.2.1) bezwecken die »Spitzenqualität« (461A8-B1) der Wächter, als Garantie der Erhaltung der »guten Polis«; freilich muß Sokrates, aus ontologischen Gründen (*oben*, Anm. 116, 117), annehmen, daß diese »Spitzenqualität« nicht auf ewig erhalten bleiben kann.

129 »Ihm fehlt ... die geistige Bildung, die notwendig ist um die Arete zu konservieren und das erreichte Niveau dauernd zu behaupten« (Jaeger, 1947, III, 55).

130 521C1 ff., bes. D3. Sinclair: »we must observe that it« (scl. die Erziehung der Wächter) »is at all times directed towards the needs of the polis. Education is not valued for its own sake« (1959, 144).

131 Für den Gegensatz von Reichtum und Arete, vgl. 550E6-8.

132 Da die ζωὴ ἀγαθὴ καὶ ἔμφρων, als »wahrer Reichtum« der Wächter und als Garantie dessen, daß sie ihre Macht nicht zur Chrematistik mißbrauchen, erst bei Fünfzigjährigen voll da sein kann (540A4 f.), wird die Anerkennung *junger* Wächter als Mitglieder des »silbernen« (oder gar »goldenen«) Geschlechtes immer eine vorläufige sein müssen; *unten*, 6.5.6.

133 Der Satz von der Herrschaft der Philosophen sei »genau in die Mitte seines Hauptwerkes über Staatsverfassung gestellt ... Das Staatsprogramm hängt nach Sinn und äußerer Ermöglichung ausdrücklich von der Philosophenherrschaft ab« (Kraemer, 1967, 258; vgl. 1959, 104).

134 Menschen, die den Weg nach »oben« gegangen sind, gehen nicht mehr freiwillig in die Höhle »hinunter«; da gerade sie jedoch zur Herrschaft geeignet sind, wird man sie *zwingen* müssen (520A8; C3-6; vgl. 540B4-5); *unten*, 6.4.1.2-3.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 2

1 Nicht die Gerechtigkeit des Menschen, sondern jene der Polis wird hier besprochen; für das problematische Verhältnis dieser zwei Gestalten von Gerechtigkeit, vgl. R. Demos (1957) und G. Vlastos (1973).

2 Zentral steht die Frage nach der Gerechtigkeit in den Gesprächen mit Kephalos (331C-D), Polemarchos (331D-336A), Thrasymachos (336B-354C) und Glaukon und Adeimantos (357A-367E); 368A-E findet man den Übergang von der Gerechtigkeit des Menschen zu jener der Polis; die Frage nach der Gerechtigkeit der Polis führt zum Entwurf einer Polis (368E-427D); eine Zwischenfrage (371E12) erinnert an den Zweck dieses »Exkurses«; 427D1 wird die ursprüngliche Frage wieder aufgenommen, bis 444D; 444E7 unternimmt Sokrates einen ersten Versuch, die Fragen des Glaukon und Adeimantos (357A-367E) zu beantworten.

3 εἷς ἕκαστος ἓν ἐπιτήδευμα (394E3); vgl. 370C4-5; 374A6; B9; 423D2-5; 433A5-6.

4 Für die Frage, ob die Interpretation der Gerechtigkeit auf *Arbeitsteilung* (»horizontal«) oder aber auf *Ständeordnung* (»vertikal«) bezogen werden soll, s. *unten*, Anm. 36.

5 Nach Foster (1935, 39) ist die Gerechtigkeit schon in der »ersten Polis« vorhanden; die »gute Polis« der Philosophen-Herrscher sei nur die kunstvolle Restaurierung der schon gerechten »ersten Polis«; anderer Meinung ist Derbolav (1964, 272); für unsere Kritik an Foster, s. *unten*, Anm. 35.

6 Autarkie wird als dem Einzelnen unmöglich dargestellt (vgl. 369B5-C5); das bedeutet nicht, daß Sokrates Autarkie nicht für begehrenswert hält: das Maß, in dem ein Mensch sich der Autarkie nähert, ist gerade Ausdruck seiner Arete (387D-E).

7 369C3; E3; E5; 370A3; D6; 371B5; E2.

8 Damit hängt die Frage nach dem »sozialen« Charakter der Gerechtigkeit zusammen; dazu: D. Sachs (1963) und G. Vlastos (1973). Die *Un*abhängigkeit von anderen Menschen erscheint 370A als das größere Gut: μὴ ἄλλοις κοινωνοῦντα πράγματα ἔχειν, ἀλλ' αὐτὸν δι' αὑτὸν τὰ αὑτοῦ πράττειν (A3-4); das erste Mal, daß im *Staat* die Formel für »Gerechtigkeit« benutzt wird, geschieht dies somit in einem nichtsozialen Sinne.

9 *Qualität*: 370B4; C4; C9; vgl. 394E4. *Quantität*: 370C4. Der *richtige Augenblick*: 370B7; C1; C4; 374C1-2.

10 Hinweise auf die Qualität der Arbeit (374B8; C2), auf die Physis (als Grund der Arbeitsteilung; B10), auf den richtigen Augenblick (C1-2), auf das Prinzip ἑνὶ ἑκάστῳ ἕν (B9).

11 Auch in der Erziehung der Wächter spielt das Prinzip εἷς ἀνήρ, ἓν ἐπιτήδευμα eine Rolle (394E3; 395B8-C2); *unten*, 3.2.1.1.

12 Zum Beweis dessen, daß die Arbeitsteilung auch im Fall der militärischen Aufgaben gelten soll, sagt Sokrates, daß keine andere Arbeit in der Polis so wichtig ist wie jene der Wächter (374C2-3; D8); das soll dort im Hinblick auf die außenpolitischen Aspekte der Aufgabe der Wächter (Verteidigung der Polis nach außen; 373E-374A) verstanden werden; allmählich wird jedoch deutlich, daß es weit mehr auf die *innen*politischen Aspekte ankommt (Verschiebung von außen nach innen: 414B2-3; 415D9-E3; 416A). Der *innen*politische Grund der Behandlung der Physis der Wächter wird von Gigon (1976, 178) übersehen.

13 Vgl. 394E3-4; allzu wörtlich verstanden von Grote: »No double man is tolerated. How such specialization is to be applied in detail among the multitude of cultivators and other producers, Plato does not tell us« (1885, IV, 134).

14 διὰ ταῦτα ἐν μόνῃ τῇ τοιαύτῃ πόλει τόν τε σκυτοτόμον σκυτοτόμον εὑρήσομεν ... καὶ τὸν πολεμικὸν πολεμικὸν καὶ οὐ χρηματιστὴν πρὸς τῇ πολεμικῇ, καὶ πάντας οὕτω, 397E4-8. Foster (1935, 65) hat als erster auf die Funktion dieser Stelle hingewiesen.

15 345D-346D; vgl. Anm. 48. Aristokratie und Timokratie werden beide als »System der Technai« dargestellt; erst in der Plutokratie findet man, nicht nur bei den Armen, sondern auch bei den Reichen, Einwohner *ohne* Techne (552B8-9; 555D7-E1; vgl. 565A1-3, im Fall der Demokratie). Die Technai können unterteilt werden in solche, die zusammen mit Chrematistik ausgeübt werden müßen, und eine (die wahre Kunst der Herrschaft, als Techne der Wächter), bei der dies nicht der Fall sein darf; freilich müssen *alle* Technai, der Techne-Analyse zufolge, gemeinsam mit der μισθωτικὴ τέχνη ausgeübt werden.

16 Da die Polis als »System der Technai« konzipiert worden ist und die Chrematistik im »Normalfall« mit der Ausübung jeglicher Techne einhergeht, unterscheiden die Wächter, denen die Chrematistik nicht erlaubt ist, sich in einer für die Polis wesentlichen Hinsicht von den Mitbürgern.

17 441A1-3. 443C-D wird deutlich, daß die politische Dichotomie in Chrematisten und Wächter nur eine vorläufige ist, als Mittel dazu, die Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen zu beantworten; das Prinzip der Arbeitsteilung ist nur ein, wenn auch nützliches (*unten*, Anm. 32), εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης (C4-5); man soll den Gedanken des τὰ ἑαυτοῦ πράττειν nicht auf die Ordnung der Polis, sondern auf die *innere Ordnung des Menschen* anwenden (443C4-444A2); auch bei der Anwendung auf den Menschen wird die *Arbeitsteilung* aufgegeben: es kommt 443D auf das richtige Verhältnis der drei γένη der Psyche zueinander an (D3; 5).

18 »Fallaciously supported by the analogy of the other crafts« (Foster, 1935, 65); *unten*, Kap. 3, Anm. 62.

19 416C5-417A5.

20 Öffentlichkeit der Vorratskammer (416D6-7) wird wohl deshalb gefordert, weil— das Fehlen von Privatbesitz an Land, Häusern, Gold und Silber vorausgesetzt— die *private* Vorratskammer der erste Schritt zur Vermögensbildung wäre. 550D9-12 und 548A7-8 wird die Bedeutung dieser Öffentlichkeit hervorgehoben. Die private Vorratskammer erscheint dort als Anfang, wenn auch nicht als Grund des χρηματίζεσθαι der Wächter.

21 Bei der Begründung der Arbeitsteilung war gerade die Qualität der Produkte ein wichtiger, wenn nicht gar der wichtigste, Grund; *oben*, S. 32.

22 420E1-421A4 (bes. 420E8 ff.); 421D1-E5; vgl. 374B6-D6.

23 Vgl. καὶ αὖ τοῦ εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν (421A7-8). Apelt: »wie sie es denn andererseits allerdings in ihrer Hand haben es sich allein wohl sein zu lassen und im Glücke zu schwelgen.« Jedoch sollte μόνοι mit καιρὸν ἔχουσιν verbunden werden; vgl. 417A2-B5. Die Verbindung von εὐδαιμονεῖν und μόνοι setzt ein auf die Güter bezogenes Verständnis von Eudämonie voraus, das zwar gewissermaßen (ἐάν τίς σε φῇ κτλ., 419A2) bei Adeimantos, jedoch nicht bei Sokrates (420A6; vgl. B5) vorhanden ist; *oben*, Kap. 1, Anm. 54; *unten*, Kap. 4, Anm. 59.

24 Sabine: »the philosopher-ruler is not peculiar but ... his claim to power is justified by the same principle which is at work throughout society« (1961, 50); ähnlich Vlastos (1973, 121).

25 Vgl. ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη (433A4-6); »daß jeder Einzelne nur *eines* der auf die Stadt bezüglichen Geschäfte treiben dürfe, nämlich das, wozu er von Natur besonders veranlagt sei«, Apelt.

26 Von *Drei*teilung muß wohl deshalb die Rede bleiben, weil nur so die Analogie von Polis und Psyche gestaltet werden kann; andererseits ist die *Zwei*teilung der Psyche (Logistikon und Thymoeides zusammen gegenüber dem Epithymetikon; vgl. 442A-B) kaum weniger deutlich als in der Polis. Hätte Sokrates sich auf die »erste Erziehung« der Wächter (*unten*, Kap. 3) beschränkt, so wäre die Zweiteilung der Polis noch deutlicher gewesen; da jedoch die philosophische, »zweite« Erziehung (*unten*, Kap. 6) eine Bedingung für die Trennung von Wächtern und Chrematisten ist und da nicht jeder, der zum Soldaten taugt, auch zum Philosophen werden kann, entsteht in der Polis eine Dreiteilung, die in Wahrheit nur eine *Verfeinerung* der Zweiteilung Wächter - Chrematisten ist. Vgl. Gigon (1976, 181; 184); *oben*, Kap. 1, Anm. 65.

27 Guthrie (»the subject class consisting solely of those who do not want to rule«, 1975, (IV) 472) übersieht die politischen Ambitionen der Chrematisten, die Sokrates zwar für weniger gefährlich als die ökonomisch-finanziellen der Wächter, jedoch nicht für undenkbar hält (422A1-3; 434B1; *unten*, 4.3).

28 Vgl. Bosanquet: »strictly speaking, it would only be an interference of one class or its members with the belongings of another class or its members that would make the society as such unjust« (1895, 145). Ähnlich Popper (»The city is just ... if each of the three classes attends to its own work« ; 1966, I, 90), der daraus jedoch den falschen Schluß zieht: »But this statement means that Plato identifies justice with the principle of class rule and of class privilege« (l.c.); »class rule« und »class privilege« meinen gerade jenen Mißbrauch der Macht, dessen Verhinderung Sokrates nachstrebt; *unten*, Anm. 43.

29 North (1966, 152) spricht von »aristocratic bias« hinter der Definition von Gerechtigkeit als »Tun des Eigenen«. Unsere Interpretation von δικαιοσύνη, als im *Staat* bezogen auf die Trennung von Wächtern und Chrematisten, hat oberflächlich betrachtet eine gewisse Ähnlichkeit zum »aristokratischen« Gedanken, daß die Vielen den Wenigen die Herrschaft überlassen sollten; deshalb sollen folgende Unterschiede beachtet werden: 1) im *Staat* sollen nur jene Wenigen ausgewählt, erzogen und zur Herrschaft zugelassen werden, die dazu fähig sein werden, als Herrscher auf Chrematistik zu verzichten; 2) die eigentliche Gefährdung der Polis kommt im *Staat*, wohl im Gegensatz zur Ideologie hinter der »aristokratischen« Ansicht, vonseiten der Herrscher selbst, die deshalb für die Polis und deren Einheit ungefährlich gemacht werden sollen.

30 Zur scheinbaren *Drei*teilung, *oben*, Anm. 26.

31 435B5 (τριττὰ γένη φύσεων) wird deutlich, daß, was die Gerechtigkeit der *Polis* betrifft, nicht der *einzelne* Chrematist, sondern das *Genos* der Chrematisten Unrecht tut, wenn ein einzelner Chrematist seine Klasse verläßt und zum Wächter wird. Die *Polis* hat Gerechtigkeit, wenn die einzelnen Einwohner sich auf die ihnen innerhalb ihrer *Klasse* zustehenden Aufgaben beschränken.

32 Das εἴδωλον ist, als Fall von Mimesis, gleichzeitig positiv und negativ zu verstehen (vgl. Verdenius, 1949; *unten*, 3.1). 443C4 f. soll die Rede vom εἴδωλον Kritik am bisher Erreichten (Gerechtigkeit der Polis, als Modell für die Gerechtigkeit des Menschen) ermöglichen: vom Menschen her soll sichtbar werden, daß die Gerechtigkeit der Polis nicht ohne weiteres auf den Menschen übertragen werden kann. Daß Sokrates nicht nur die Rede vom »Schuster φύσει« (443C5), sondern vielleicht, außerhalb der »guten Polis«, sogar jene vom »Chrematisten φύσει«—Chrematistik wird 443E3-4 dem einzelnen Gerechten erlaubt!—aufgibt, zeigt, daß es ihm nicht darum geht, die Frage nach der Gerechtigkeit des *Menschen* als Frage nach der politisch verstandenen Gerechtigkeit des *Bürgers der guten Polis* zu beantworten. Die in vorliegender Arbeit entwickelte »*deflationäre*« Interpretation von Gerechtigkeit steht im Gegensatz zu einer *inflationären*, wie man sie bei Vlastos findet: »everything in one's social conduct within the polis ... would come directly or indirectly within the scope of justice as specified by the 'doing one's own' formula« (1973, 125); die Rede vom εἴδωλον—in der inflationären Interpretation schlecht brauchbar—wird von Vlastos nicht erwähnt; *unten*, Kap. 3, Anm. 89.

33 Die *politische* Gerechtigkeit des einzelnen Menschen (als Einwohner der »guten Polis«) besteht, im Gegensatz zu seiner *persönlichen* Gerechtigkeit, darin, daß der Einzelne innerhalb der Grenzen seiner Klasse (Chrematisten oder Wächter) bleibt. Sokrates hat im Fall der persönlichen Gerechtigkeit des Einzelnen (außerhalb der »guten Polis«) gegen sein χρηματίζεσθαι nichts einzuwenden (443E3); vgl. 613D, zum »Lohn« der Gerechtigkeit (dazu Friedländer, 1964, III, 120); *unten*, 4.2.2.

34 Das μέρος der Psyche entspricht dem γένος der Polis; die Unterteilung eines γένος, etwa in *einzelne* Chrematisten, würde die Entsprechung von μέρος und γένος, und damit jene von Psyche und Polis, antasten.

35 Folgender Unterschied zwischen Polis und Psyche soll berücksichtigt werden: In der *Psyche* bedroht das Epithymetikon das Logistikon, nicht umgekehrt (442A5-B3;

553D; vgl. die Analyse der Begierden, 583B1-587A1); folglich kann Ungerechtigkeit im Fall der Psyche nur als Ungehorsam des Epithymetikons, das eben selbst herrschen will, verstanden werden; in der *Polis* dagegen sind die Wächter, die zusammen als Klasse das »Logistikon der Polis« bilden, als *Einzelne* Menschen *mit* einem Epithymetikon (anders: Foster, 1935, 20-21; 59-61), die, weil sie auch noch die Macht über die Polis haben, der Versuchung ausgesetzt sind, ihre Macht zu mißbrauchen. Damit verglichen, ist die vonseiten der Chrematisten kommende Gefahr zu vernachlässigen, wie im *Staat* denn auch nahezu (*unten*, 4.3) geschieht. Infolge dieses Unterschiedes wird die Definition »Tun des Eigenen« im Fall der Polis auf jene Gefährdung der Polis hin interpretiert, die gerade vonseiten der Mitglieder des »Logistikon der Polis« kommen könnte; *oben*, Kap. 1, Anm. 38, 51; *unten*, Anm. 43.

36 Zwar herrscht das Logistikon auch über das Thymoeides (441E4-6), jedoch herrschen sie zusammen über das Epithymetikon (442A4-7); vom Epithymetikon her betrachtet, dessen »natürliche« Aufgabe der Gehorsam ist (444B4-5), gibt es eine *Zwei*teilung der Psyche; ihr Verhältnis ist »vertikal«; *oben*, Anm. 26.

37 433B9-10; vgl. Hirzel: δικαιοσύνη »ist ... nach Platon nicht die alle Tugenden in sich befassende ..., wohl aber die alle bewirkende, allen zu Grunde liegende« (1874, 407).

38 *Unten*, 4.1; zum Zusammenhang von Einheit, Dauer und Arete, vgl. 380E3 ff.; 3.2.1.1, Anm. 34.

39 Vgl. 416A2-7; B3; C7; 417A6-B5; 420D5-E1(!); 420E7-421A2; 421A8-B1.

40 Zum »materiellen« Verständnis von Eudämonie, *oben*, Anm. 23; *unten*, 4.2.1.

41 Vgl. 417A5-6; B3-6; 421A2-8.

42 *Unten*, Anm. 48.

43 In der Frage nach dem Verhältnis der Wächter zur *Macht* gibt es in der Forschung zwei Positionen. Bei der ersten wird nicht ernsthaft an die Möglichkeit gedacht, daß Wächter die ihnen anvertraute Macht mißbrauchen könnten. Foster (1935, 20-21; 59-61) z.B. stellt die einzelnen Wächter als begierdelose Menschen dar (o.c., 60-61); freilich führt dies dazu, daß der *politische* Sinn der, gerade von Foster mit Recht betonten, *Dicho*tomie der Polis unerkannt bleiben muß (*oben*, Anm. 35). Vergleichbar, wenn auch weniger extrem, R. Demos (1957, 164 ff.) und Gigon (1972, 234-235). Die zweite Position beinhaltet, daß auch die Wächter Güter begehren und ihre Macht zum Erwerb von Gütern mißbrauchen. Diese Auffassung bei Popper (1966, I), der von einer »beschränkten Ausbeutung« (o.c., 108) spricht—»beschränkt«, damit das System erhalten bleibe—: »even this tendency to restrict the exploitation of class privileges is a fairly common ingredient of totalitarianism« (o.c., 108). (Popper verzichtet nicht ohne Grund auf den Versuch, darzustellen, in welcher Hinsicht die Herrschaft der Wächter über die Chrematisten als »exploitation« verstanden werden könnte). Ähnlich wie Popper Adkins (1960, 288). *Richtig* wäre, nach Popper, »protectionism« : »protect the weak from being bullied by the strong« (o.c., 115). Ein solcher »Protektionismus« scheint uns jedoch gerade für den Sokrates des *Staat* ein wichtiger Aspekt der »guten Polis«, ohne den etwa an zentraler Stelle im *Staat* die Rede von der κακῶν παῦλα, die erst durch die Herrschaft der Philosophen möglich werde, unverständlich bleiben muß. Bis tief in den *Staat* hinein verfolgen Sokrates' Vorschriften den Zweck, Mißbrauch der Macht vonseiten der Wächter, zu verhindern; *unten*, Kap. 3, 4, 5 und 6.

44 Mit anderen Worten: nicht allein auf dem Wege der Erziehung; *unten*, Kap. 4 und 5.

45 Aus der Fortsetzung dieses Satzes (οἱ δὲ μηδὲν ... οἷον ἄλλοι, 419A4-5) darf geschlossen werden, daß Adam (II, 197) bei 543B8 (οἱ ἄλλοι) zu Unrecht an »the rest of the citizens« denkt; οἱ ἄλλοι sollte verstanden werden als »Herrscher in den anderen Poleis«.

46 Siehe 461E6-8; 464B8-C2; C5-D1; vgl. 457C7-8; 458B4-6; *unten*, 5.2.2.7.

47 Sogar die Wächter scheinen an ihrer Tätigkeit noch »verdienen« zu müssen (μισθὸν τῆς φυλακῆς, 416E2; μισθωτοί, 419A10). Der Unterschied zu den Chrematisten ist,

daß der »Lohn« der Wächter nicht aus χρήματα bestehen wird (420A2-3; vgl. 416D-E); folglich wird von den Wächtern, zusätzlich zur »eigenen« Techne, zwar die μισθωτική, jedoch nicht die χρηματιστική ausgeübt: Sokrates' Vorschriften zu den materiellen Umständen der Wächter (*unten*, 4.1) bleiben im Einklang mit seiner Techne-Analyse (*unten*, Anm. 48).

48 Die Techne-Analyse in I (*oben*, S. 11 f.; *unten*, Kap. 4, Anm. 2, 118, 120, 122, 126) zeigt, daß eine Techne nicht im Interesse ihres Gegenstandes ausgeübt zu werden pflegt, wenn mit der uneigennützigen Ausübung nicht eine zusätzliche Belohnung des Technites einhergeht (341C4 f.; 342C11-D1; 345D5-E2; 345E5-347A6); als solche »Belohnungen« werden 347A5 *Geld*, *Ehre* und *Strafe* genannt; da die »Guten«—und sie allein (347B6; D2-3; vgl. A10; B1; C6)—weder Geld noch Ehre als Lohn der Herrschaft akzeptieren, werde allein eine »Strafe« (nämlich die Voraussicht, von Schlechteren regiert zu werden; 347C4-5) sie zur Ausübung der Herrschaft bewegen können. Dies zeigt, daß die im *Staat* so wichtige Unterscheidung von Wächtern und Chrematisten auf den ersten Blick—χρηματιστική dürfte die überherrschende Erscheinungsweise der μισθωτική sein—dem Wesen der Herrschaft, wenn verstanden als πολιτική τέχνη, widerspricht. Daß die Wächter keine χρήματα erhalten dürfen und daß trotzdem von ihrem »Lohn« (μισθός, 416E2; 419A10) gesprochen wird, ist als Fortsetzung der Techne-Analyse von I zu verstehen: auch die Ausübung der πολιτική τέχνη durch die Philosophen-Herrscher bleibt mit μισθωτική τέχνη verbunden. Daß zusätzlich zum, wenn auch nicht finanziellen, »Lohn«—bekommen die Wächter doch so viel Nahrung, wie sie brauchen; 416D7-417E3—auch das philosophische Leben, das erst die »gute Polis« diesen Herrschern ermöglicht, zum »Lohn« für die Mühe der Herrschaft gehört (519D8 f.), ist wahrscheinlich; *unten*, 6.4.1.4. In der Platonliteratur ist das Verhältnis von μισθωτική und χρηματιστική τέχνη bisher vernachlässigt worden.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 3

1 Vgl. δεινότατον ... πάντων (416A2-3); φυλακτέον παντὶ τρόπῳ (416B1). Gigon (1972, 232-240) übersieht, daß an erster Stelle einer von der Seite der *Wächter* drohenden innenpolitischen Gefahr vorgebeugt werden soll; das geht darauf zurück, daß die Gefährdung der Polis für Gigon besonders von der Seite der Nichtwächter kommt: »Die Abwehr des äußeren Feindes ist ... das geringere Problem. Das größere ist die unausrottbare Unzulänglichkeit der πολλοί, die dem Staatsmann nicht erlaubt, geduldig zu warten, bis auch der letzte Bürger zur Einsicht herangereift ist. Also muß er um des Staates willen nachhelfen ... mit einem breit angelegten System der Erziehung. Auf den Zwang wird er nicht verzichten« (1972, 240).

2 Der bedeutendste uns bekannte Beitrag zum *politischen* Sinn der II-III dargestellten Erziehung ist H.-G. Gadamers »Platon und die Dichter« (1934; 1968, 181-204). Gadamer betont, daß Platons Dichterkritik nicht von der Tradition her verstanden werden soll (1968, 186); vielmehr bestimme sich »der Sinn dieser Dichterkritik allein aus ihrem Ort: sie steht in der Schrift vom Staat, innerhalb eines Programms der Erziehung der Wächter eines Staates« (o.c., 187). Der Unterschied zwischen Gadamers Position und der in dieser Arbeit entwickelten ist die Folge dessen, daß Gadamer diesen politischen Aspekt vorschnell verläßt, indem er das zur Erziehung Gesagte auf den *Einzelnen* bezieht: »Man verkennt den Ernst dieser Forderung, wenn man den Entwurf von Erziehung und Staatsordnung ... in wörtlichem Ernst versteht. Dieser Staat ... will nicht selbst der Entwurf einer besseren Ordnung der Wirklichkeit des staatlichen Lebens sein. Er ist ein 'Urbild im Himmel' *für den, der sich selbst und seine innere Verfassung ordnen will*« (o.c., 188; kursiv. von Gadamer). Wenn es auch richtig sein dürfte, daß dieser konkrete Staatsentwurf nicht Platons »letzter Ernst« war, so darf dennoch nicht übersehen werden, daß im *Staat* tatsächlich der, wie auch immer gemeinte, Entwurf einer politischen Ordnung vorliegt; Gadamers Vorgriff auf den »Menschen« (o.c., 188) geht an dem vorbei, was im Text tatsächlich vorhanden ist. Auf diese Weise wird der Gegensatz zwischen den zwei Charakterseiten der *Wächter* mißverstanden: es gehe Platon bei der Paideia um die Bildung einer Harmonie des »Scharfen« und des »Milden«, des »Willenskräftigen« und des »Philosophischen« im *Menschen* (o.c., 191), nicht: im *Wächter*; »diese Einigung des Menschen, die den Menschen nicht zum zahmen Herdentier (zum Sklaven) werden läßt und auch nicht zum raubgierigen Wolf (zum Tyrannen), ist die Aufgabe der Paideia. Denn diese Einigung der philosophischen und kriegerischen Natur ist die Kraft und Fähigkeit des Menschen überhaupt, Mensch unter Menschen, also staatliches Wesen zu sein« (o.c., 193). Jedoch sollen die Begriffe »Herdentier« und »Wolf« im *Staat* anders verstanden werden als bei Gadamer geschieht: zu ihnen gehört auch der (bei Gadamer nicht erwähnte) »Hund«, geht es ja darum, daß die *Nicht*wächter jedenfalls »Herdentiere« sein werden, die jedoch nicht von jenen, die »Hunde« sein sollen und zu »Wölfen« werden können, ausgebeutet werden dürfen (*unten*, 4.1). Gadamers Ablehnung von sowohl »Herdentier« als »Wolf«, als Möglichkeiten des *Menschen*, verkennt, daß von ihnen im *Staat* allein »Wolf« eine *negative* Möglichkeit meint, u.z. des Wächters, nicht des Menschen im allgemeinen.

3 Es muß gefragt werden, wer die »Gegenstände« dieser Erziehung sind. In dieser Arbeit versuchen wir den Nachweis, daß es der Sinn der Erziehung von II-III ist—wenn man von ihrer Funktion als Vorbereitung auf die Philosophie der Bücher VI-VII absieht, bei der übrigens gleichfalls nach der politischen Funktion gefragt werden soll: *unten*, 6.5.6—, zu verhindern, daß die Wächter ihre militärische Ausnahmeposition mißbrauchen. Deshalb ist es unwahrscheinlich, daß noch andere als die Wächter—sowohl jene, die ihr Leben lang »nur« Wächter sind, als

jene, die später zu »Philosophen-Herrschern« werden—»Gegenstand« dieser Erziehung wären. Natürlich kann nicht ausgeschlossen werden, daß Elemente der II-III dargestellten Erziehung auch für die Erziehung der Nichtwächter brauchbar wären, jedoch verkennt man die Funktion dieser Elemente innerhalb der Erziehung der Wächter, wenn man sie nicht gerade von jenen Forderungen her versteht, die Sokrates an die *Wächter* und ihre Erziehung stellt. Aus welchem Grund Gigon (1972, 232 f.) die Masse zum Objekt der Erziehung macht, wurde *oben* (Anm. 1) deutlich; dementsprechend versteht er auch den Mythos von III (*oben*, 1.5) als Mittel zur Disziplinierung der »Vielen« (o.c., 235); auch Vlastos meint, daß, da die platonische Gerechtigkeit für *alle* Einwohner der platonischen Polis obligatorisch sei, *alle* Bürger Gegenstand dieser Erziehung sein müssen (»Massive psychological conditioning ... directed at all the citizens, not only the philosophers-to-be«, 1973, 137); ähnlich Hoerber (1960, 32-34). Dagegen meinen wir, daß es II-III allein um die Erziehung der *Wächter* geht (vgl. III 388A2-3). Daß die Erziehung der Nichtwächter im *Staat* deshalb nicht behandelt werde, weil »diese Seite der Polis offenbar zufriedenstellend funktionierte« (Maurer, 1970, 106), während die Erziehung der Wächter besprochen werde, weil »die Kriegsausbildung ungenügend zu sein (schien), da Athen gerade gegen Sparta unterlegen war« (Maurer, o.c., 105-106), verkennt die *innen*politische Problematik der »guten Polis« selbst, auf die die Wächtererziehung an erster Stelle Antwort sein soll.

4 Barker (1967, 209) hebt mit Recht (vgl. 416B5) den Vorrang der Erziehung vor dem neuen sozialen System hervor, verkennt jedoch den *präventiven* Sinn auch der Erziehung (o.c., 213).

5 Ohne Zweifel soll die II-III dargestellte Erziehung auch als Vorbereitung auf die zweite, philosophische Erziehung verstanden werden (429D-430A; vgl. die Liebe zum καλόν, als Ziel der ersten Erziehung, 403C ff., *oben*, 3.2.2.2); auch diese zweite Erziehung hat jedoch im *Staat* einen *instrumentellen*, politischen Charakter (*unten*, Kap. 6).

6 »Der Staat der Gerechtigkeit muß, um Bestand zu haben, zwei Ziele verfolgen. Innerhalb der Gemeinschaft muß die vollkommenste ὁμόνοια herrschen, die überhaupt denkbar ist. Nach außen aber muß die Gemeinschaft so gerüstet sein, daß sie jeder Kriegsgefahr getrost begegnen kann« (Gigon, 1972, 232). Von einem möglichen Konflikt zwischen den zwei Zielen der Wächtererziehung ist bei Gigon nicht die Rede, da er die »Vielen« für die wichtigste Gefahrenquelle hält.

7 Nach körperlichen Eigenschaften der Wächter wird 375A5-7 gefragt (vgl. B4), nach psychischen A9-B2 (vgl. B7). Es könnte scheinen (τοιοῦτοι, B10), als ob auch ihre körperlichen Eigenschaften Wächter für die Polis gefährlich machen; jedoch wird C7-8 (θυμοειδεῖ) deutlich, daß allein manche *psychischen* Eigenschaften als gefährlich betrachtet werden.

8 Das Wort ἅμα (375C6) soll unter Berücksichtigung der Darstellung der Dreiteilung der Psyche in IV (bes. 436A8-437A2) verstanden werden: der Nachweis dessen, daß die Seele geteilt ist, wird dort gerade durch den Hinweis auf die *Gleichzeitigkeit* sich gegenseitig ausschließender Regungen, Begierden usw. ermöglicht; vor diesem Hintergrund ist es wahrscheinlich, daß in Sokrates' Worten ἅμα πρᾷον καὶ μεγαλόθυμον (375C6-7) mit πρᾷον das Logistikon vorweggenommen wird; S. 441, Anm. 35.

9 »Plato regarded this opposition as the fundamental antithesis of human character and thought it a statesman's foremost duty to blend the θυμοειδές and πρᾷον harmoniously together« (Adam, I 110); die besondere Problematik des *Wächters* wird so zur Problematik des *Menschen*, wodurch der spezifisch *politische* Sinn der Vorschriften zur Wächtererziehung nicht mehr erkennbar ist (vgl. *oben*, Anm. 2). »Fundamental« ist im *Staat* (vgl. 440B4-7; 547B) der Gegensatz von Logistikon und *Epithymetikon*, nicht jener von Logistikon und Thymoeides; erst das Epithymetikon verursacht die politische Gefährlichkeit der Wächter (*unten*, 4.1). North (1966, 170 f.) erwähnt zwar ein »persistent coupling of σωφροσύνη and ἀνδρεία in Plato« (o.c., 171), geht jedoch nicht auf die besondere Problematik ein, die gerade im *Staat* zur »Opposition« dieser zwei Eigenschaften führt. Koller läßt Platon die Kritik an der

Dichtung in einem politischen Vakuum üben: »Wie Damon einst in der ethischen Musik das Kriterium für die alte μουσική gefunden hatte, so versuchte Platon später noch einmal, aufgrund des gleichen Kriteriums, den Kampf für eine ethische Poesie zu führen« (1954, 212). Koller sieht zwar hinter Sokrates' Vorschriften die Tradition, jedoch nicht den *politischen* Sinn der Übernahme gerade dieser Tradition; das wird etwa deutlich, wenn Koller auf bei Polybios (IV, 21) erwähnte Ähnlichkeiten zwischen den Einrichtungen der Arkader und denen des platonischen *Staat* eingeht: aus der Polybios-Stelle gehe hervor, daß die Arkader bewußt die Musik als Mittel zur »Aufweichung« ihres durch die Umstände allzu harten Charakters benutzt haben (o.c., 181); daraus schließt er: »Die Menschen werden also durch die Musik aus asozialen Einzelgängern zu gesitteten Menschen« (o.c., 181). Dieser Schluß gibt nicht den Sinn dessen wieder, daß Sokrates die Musik als Mittel zur Erziehung der Wächter benutzt: im *Staat* geht es um die »Aufweichung« der Wächter gegenüber den *Nicht*wächtern; *unten*, S. 326 f.

10 πρᾶος (375C1, 8); χαλεπός (C2); μεγαλόθυμος (C7); ἄγριος (B8); θυμοειδής (C7). Nach Gigon sei schon 332A-B und 334B abgelehnt worden, was jetzt, im Fall der Wächter, erfordert werde: »den Freunden freundlich, den Feinden hart« (1972, 232); jedoch geht es 332A-B und 334B um einen Gegensatz *innerhalb* der Polis, während es seit 375B darauf ankommt, daß die außenpolitisch erforderliche Härte sich nicht nach innen richten darf. Während die Formel in I deshalb abgelehnt wird, weil Stasis verhindert werden soll, wird sie in II insofern akzeptiert, als das Fortbestehen der »guten Polis« die Fähigkeit zur Härte anderen Poleis gegenüber voraussetzt (*unten*, 4.4).

11 Vgl. Bosanquet: »The 'philosophical' element of the mind is here introduced, merely as supplementary to the 'spirited' element, in order to make this latter compatible with the safety of the community ... The development of the 'philosophical' element from this point onwards in the Republic should be noted by the reader« (1895, 86); wichtig scheint uns hier der Hinweis darauf, daß die »sichernde« Funktion der Erziehung durch die Philosophie nicht ersetzt, sondern fortgesetzt wird (*unten*, Kap. 6). Nach North werde die Differenzierung des Wertes der verschiedenen Aretai hier schon angekündigt: »there is a strong hint of the differentiation of value which later becomes explicit in the *Laws*, when Plato describes as philosophic the nature that he has called gentle in Book II« (1966, 171-172); North fragt jedoch nicht nach dem *politischen* Sinn dessen, daß die Tapferkeit hier zugunsten der Einsicht zurücktritt, sondern betrachtet die »differentiation of value« allein historisch: »In the long history of opposition between the two temperaments—which ... is one of the enduring themes of Greek literature etc.« (o.c., 171-172). Richtig ist u.E., daß zur Lösung *innen*politischer Probleme nicht Tapferkeit, sondern σωφροσύνη vonnöten ist, während Tapferkeit zur Lösung außenpolitischer Probleme auch nur dann nützlich ist, wenn innenpolitisch σωφροσύνη vorhanden ist (*unten*, 4.2). Vgl. Zeller, *Philosophie* II 1, S.910, Anm. 4, und seinen Hinweis auf *Politikos* 306A-310A; *unten*, Anm. 155, 160.

12 Der »philosophische Hund« hat ein spontanes Vertrauen zum »Eigenen« (συνήθεις, γνωρίμους, 375E3; vgl. τὸ οἰκεῖον, 376B6), auch wenn dieses »Eigene« ihm niemals Gutes getan hat (376A6-7), und andererseits eine spontane Abneigung von Fremdem; an den Nichtwächtern wird das »Eigene« hervorgehoben: τοὺς οἰκείους (375C1), τοὺς οἰκείους τε καὶ γνωρίμους (376C1); vgl. 414D1 f. Zum »philosophischen Hund«, vgl. Sinclair, 1948, 61-62.

13 »Die Gleichsetzung von φιλομαθές und φιλόσοφον ... sollte niemand als ernste Überzeugung Platons hinnehmen« (Wilamowitz, 1919, II 190, unter Hinweis auf 475E; vgl. Gigon, 1976, I 184).

14 Das nach *innen* gerichtete, auf die Mitbürger bezogene Verhalten, das von den Wächtern verlangt wird, umschreibt Sokrates mit: πρᾶος (375C1-2; C6-7; 376C1), φιλόσοφος (375E10; 376C2), φιλομαθής (376C2), φρόνιμος (381A3), ἀσπάζεσθαι (376A6). Das nach *außen* zwar erforderliche, den Wächtern nach *innen* jedoch nicht erlaubte Verhalten wird mit folgenden Worten umschrieben: ἄγριος (375B9),

χαλεπός (375C2; vgl. 376A5), μεγαλόθυμος (375C7), θυμοειδής (375C7, E10; vgl. 376C4). Hentschke's These, die philosophische Anlage entstehe »aus der Verbindung von Gegensätzen (376B11 f.)« (1971, 115) scheint uns im Hinblick auf II deshalb falsch, weil das Philosophische hier die, zur Freundschaft mit den Mitbürgern unerläßliche, Milde darstellt; richtiger wäre, daß die Wächternatur sich dadurch kennzeichnet, daß sie zur Verbindung von Gegensätzen—des Philosophischen und des Militärischen—fähig ist; *unten*, 6.3.2.

15 Undeutlich ist noch, wie sich die als Ziele der Paideia erscheinenden Kriegs- und Friedenseigenschaften der Wächter zur, als Trennung von στρατιωτική und χρηματιστική zu verstehenden, Gerechtigkeit-der-Polis verhalten; die Problematik der zwei unvereinbar scheinenden Eigenschaften der Wächter ist u.E. eine Vorform der 415E ff. dargestellten Problematik; *unten*, 4.1.

16 Auch Sokrates selbst hatte die Eigenschaften der Wächter in körperliche (375B4) und psychische (B7; vgl. 376C4) unterschieden; erst 410B5 wird erkennbar, daß die Gymnastik mehr auf die Psyche als auf den Körper bezogen ist.

17 378B1-2; C1-3 (vgl. 375B9); C6-8; 380B6-8 (!). Gedanken zur Gefährdung der Polis durch die *Nicht*wächter, als Fortsetzung der Stasis-Problematik in I: 382C7-10; 389B7-9; vgl. 414B2-4; 415D9-E2; 417B4-5. Orientierung an dem *Ziel* der Erziehung: 383C3-5; 386A6; 387B5-6; 388D2. Konsequenz mit dem Vorhergehenden: 394E1-6; 395B8 f.; 397D10; E8; 398C4-6. Dennoch schreibt Guthrie: »it is difficult for us to understand his motives« (1975, IV 453); ähnlich Gigon (1976, I 344).

18 Anders Gigon: »Musik (die) einem ebenfalls schon vorgegebenen Schema gemäß in drei Teile zerfällt, die Wortkunst ..., die Tonkunst und die Tanzkunst« (1976, I 196); jedoch wird auch der Rhythmus als Element der *Tonkunst* besprochen (398C1-2; D1-2).

19 Adam (I, 110) meint, daß Sokrates hier deshalb noch keine Vorschriften zum *menschlichen* Verhalten geben kann, weil zuerst im Gespräch über δικαιοσύνη entschieden werden soll, was bei Menschen gut und gerecht ist. Man müßte demnach annehmen, daß Sokrates, obwohl er im Fall der Götter nicht daran zu wissen zweifelt, was gerecht ist, dennoch meint, daraus könne nicht auf das gerechte Verhalten von Menschen geschlossen werden. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß das gerechte Verhalten der Götter, wie eventuell in der Dichtung dargestellt, für Sokrates für die Beantwortung der Frage nach dem gerechten Verhalten von Menschen ohne Folgen ist, geht er selbst doch wohl davon aus, daß das den Göttern zugedichtete Verhalten menschliches Verhalten zu legitimieren scheint. Vielmehr formuliert er seine Meinungen zum gerechten Verhalten der Götter in Zusammenhang mit seinen politischen Forderungen an die Wächter. Daß dennoch aus dem gerechten göttlichen Verhalten nicht unmittelbar auf das gerechte menschliche geschlossen werden darf, hängt wohl damit zusammen, daß die Interpretation von Gerechtigkeit-der-Polis, als auf den Gegensatz von Wächtern und Chrematisten zu beziehendes »Tun des Eigenen« (*oben*, Kap. 2), nur schlecht—wenn man von 408C1 absieht—anläßlich des göttlichen Verhaltens, wie in der Dichtung dargestellt, entwickelt werden kann. Daß aufgrund *politischer* Forderungen entschieden wird, welches Verhalten den Göttern mit Recht oder zu Unrecht zugedichtet wird, ist im *Staat* deshalb möglich, weil die Einrichtung der Polis (und wohl auch die Theologie) in der Ontologie begründet ist (*unten*, 6.5.2). Gigon spricht zwar von »Manipulation« der Religion (1976, I 232), jedoch nicht anläßlich der Besprechung der Vorschriften zur Darstellung der *Götter* in der Dichtung; *unten*, Anm.40.

20 »Die Dichterkritik wird ... zu einem harmlosen Prozeß erklärt, wenn sie allzu verkürzt nur unter einem Aspekt, der das Politische von vornherein ausklammert, interpretiert wird« (A. Müller, 1967, 74); gerade Müller betont übrigens »die zugrunde liegende theologische Motivation« (o.c., 158) der politischen Vorschriften.

21 Apelt übersetzt τύποι als »Musterbilder«, Gigon (1976 I, 204) als »allgemeine Richlinien«, Müller (1967, 294) als »Grundzüge«.

22 Bei Nettleship (1897, 83) ist immerhin die Rede vom praktischen, menschlichen Sinn der den Göttern zuzudichtenden Eigenschaften: »the two fundamental virtues in which children should be brought up, reverence for the parents and brotherly feeling«. Allerdings kann er die Vorschriften nur schwer auf einen Nenner bringen: »after criticizing certain unmoral myths, chiefly those in which gods are represented as undutiful to their parents ...« (1897, 85); hier soll bemerkt werden, daß es in den in diesem Zusammenhang erwähnten Mythen um das Verhalten von Göttern gegenüber *Verwandten* geht. Zum Maßstab der platonischen Kritik an der Dichtung schreibt Jäger: »die letzte Quelle seines Empfindens ist dieselbe wie für seine Vorgänger: er legt wie sie den Maßstab seiner Sittlichkeit an die Vorstellungen der alten Dichter an und findet sie seinen Forderungen an das Göttliche nicht angemessen und daher unwahr« (1944, II 288); nach Jäger's a-politischer Interpretation des *Staat* ist »Die wahre Bedeutung der Reform der Dichtkunst durch die Philosophie ... geistiger Art, und nur insofern ist sie politisch, als in jeder geistigen Zielsetzung letzten Endes eine staatsbildende Kraft liegt« (1944, II 290); ähnlich Gadamer (1934, 188; *oben*, Anm. 2).

23 378B2; Jäger geht daran vorbei, daß hier nicht »Menschen«, sondern künftige *Wächter* erzogen werden sollen (1944, II 286). Zur »Reinigung« der Dichtung schreibt er, sie bezwecke keine Herrichtung der Lektüre »ad usum Delphini«: »Hinter ihr steht der tiefe prinzipielle Gegensatz zwischen Dichtung und Philosophie, der Platons ganzen Kampf um die Erziehung beherrscht und an dieser Stelle akut wird« (1944, II 287). Demgegenüber wird in vorliegender Arbeit die These vertreten, daß die »Reinigung« in der Tat wenigstens *auch* aus dem von Jäger abgelehnten Grund geschieht; von einem »prinzipiellen Gegensatz« von Dichtung und Philosophie kann im Zusammenhang von II-III nicht die Rede sein, bleibt doch, trotz aller Kritik an der Tradition, eine Dichtung vorstellbar, die sich mit Philosophie vereinbaren läßt; *unten*, Anm. 49.

24 Auf der Ebene der Polis ist ἀδικεῖν τὰ μέγιστα: die Aufhebung der Trennung von Chrematistik und Politik (vgl. 434B-C); *unten*, 4.3, gegen Ende.

25 Bei der »zweiten Welle« (*unten*, 5.2) stellt sich heraus, daß die Wächterkinder nicht wissen werden, wer genau ihre Eltern sind; sie sollen eine bestimmte Gruppe von älteren Wächtern und Wächterinnen für ihre Eltern halten, wobei die persönliche Autorität von Eltern auf diese Gruppe übertragen werden soll: das Verhältnis von jüngeren und älteren Wächtern wird als eines von ἀρχόμενοι / Untertanen und ἄρχοντες / Herrschern vorgestellt (465A5-6; vgl. schon 412C2-3 und 425B1-2). Das beinhaltet, daß Ungehorsam von jüngeren gegenüber älteren Wächtern als Fehlen von σωφροσύνη zu betrachten ist (vgl. die »Definition« von σωφροσύνη: ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους εἶναι κτλ., 389D9-E1); dies bedeutet wiederum, daß Ungehorsam von Göttern ihren Eltern gegenüber bei den Wächtern als Legitimierung des eigenen Ungehorsams den älteren Wächtern gegenüber funktionieren könnte. (Dieser Vorgriff auf die »zweite Welle« scheint uns wegen 387E10-388A1—vgl. 398E4—, wo Sokrates die »erste Welle« vorwegnimmt, berechtigt.) Anders, und unpolitisch, Gigon: »Für Platon geht die Rücksicht auf den Vater vor« (1976, I 201).

26 »The Theomachy in Homer is not productive of evil to men, but only to the gods themselves. Its citation here would therefore be quite irrelevant« (Adam, I 116-117); dagegen meinen wir, daß die Theomachie den Kampf zwischen *Gleichen* zu legitimieren scheint, während den Wächtern einzuschärfen ist, daß gerade dieser Kampf verhindert werden soll (vgl. Anm. 27).

27 An erster Stelle soll Stasis zwischen den Wächtern selbst verhindert werden (465B8-10; 545D1-3; *unten*, 5.2.2.8), da allein auf diese Weise Stasis zwischen Wächtern und *Nicht*wächtern verhindert werden kann; ἐπιβουλεύειν ist wohl bezeichnend für Stasis (417B2-3; 555D9).

28 Die Verwandtschaft *aller* Einwohner wird im Mythos von III begründet (*oben*, 1.5). Seit dem Anfang der Diskussion zur Stellung der Wächter in der Polis und zu ihrer Physis und Erziehung ist auf ihr verwandtschaftliches Verhältnis zu den Nichtwächtern hingewiesen worden (375C1; E3; 376B6; C1; 378C6).

29 Kennzeichnend für Stasis sind hier die Worte ἕτερος ἑτέρῳ; vgl. 423A3-4; 422D4; 556E7-8.

30 Vgl. 388D2-4; 391E4-5; E12-392A1 (»Was Zeus darf, darf ein Mensch auch«). Zwar stehe, nach Gigon, »der Gesichtspunkt des ethischen Nutzens der Dichtung in der Mitte« (1976, I 238), jedoch bezieht Gigon das nicht auf die Vorschriften zur Dichtung über die *Götter* (in II), sondern erst auf jene zur Dichtung über die *Heroen* (in III; vgl. 1976, I 221 f.).

31 Mit der Formel εἰ μέλλει wird hier, wie häufig, die gemeinsame Orientierung an dem politischen Ziel (und damit der wenigstens bezweckte *Zusammenhang* der Vorschriften; vgl. *unten*, 5.2.2.7) angedeutet; *unten*, Kap. 4, Anm.15. Der Hinweis auf die *Eunomie* der Polis zeigt die politische Bedeutung dessen, was den Wächtern über die Götter erzählt wird. Während der »zweiten Welle« (*unten*, 5.2) definiert Sokrates Stasis als »Krieg gegen das Eigene« (vgl. 470B); deshalb sollen folgende Wendungen hier beachtet werden: θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσι, ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι, ἔχθρας πρὸς συγγενεῖς καὶ οἰκείους, πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ (378B-C).

32 Unpolitisch die Interpretation der zwei Musterbilder bei Gigon: »Der erste Satz hatte Gott mit der Idee des Guten und damit auch mit dem, was für den handelnden Menschen wahrhaft gut ist, in Verbindung gebracht ... Der zweite Satz ist eine ontologische Aussage über die Unveränderlichkeit Gottes, die ... der Unveränderlichkeit der Idee nahesteht und in Gott wie in der Idee den Gegenpol zur Veränderlichkeit der geschichtlichen Welt setzt« (1976, I 212).

33 φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις τοτὲ μὲν αὐτὸν γιγνόμενον ... τοτὲ δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα (380D2-4); »Daß Gott ... jetzt in dieser und dann wieder in anderer Gestalt erscheine, bald wirklich persönlich allerlei Gestalten annehmend ..., bald bloß uns täuschend« (Apelt).

34 Vgl. Gigon: »Zu beachten sind die allgemeinen Implikationen dieses Beweises: Das schlechthin Vollkommene ist schlechthin unveränderlich, und verändert werden kann etwas nur, soweit es nicht vollkommen ist« (1976, I 212; vgl. 205).

35 Hier geht es anscheinend nur darum, sich selbst möglichst gleich zu bleiben (ἁπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν, 380D5-6; »daß er ein durchaus einfaches Wesen ist und nun und nimmermehr aus seiner eigenen Gestalt heraustritt«, Apelt; vgl. 381A1, A9; B2, B6); der *politische* Sinn wird 397E2-3 deutlich.

36 Die Fortsetzung des Gesprächs, am Anfang von III (386A1 f.), kann zwar dahingehend verstanden werden, daß die zwei Musterbilder jetzt ausreichend besprochen seien, jedoch macht Sokrates 392A3-8 (vgl. 391D6) deutlich, auch das weitere Gespräch (bis 392A) noch auf die Darstellung der Götter in der Dichtung zu beziehen. Die Besprechung des ersten Musterbildes wird—nach einem Intermezzo zur Tapferkeit (386A6-388E4) und einer kurzen Anwendung des zweiten Musterbildes (388E5-389B1)—mit der Behandlung der σωφροσύνη der Wächter und der verschiedenen Gestalten, die das Fehlen von σωφροσύνη annehmen kann, fortgesetzt: Lüge (389B2-D6, vgl. D4); σωφροσύνη (389D7-390A7); ἀκολασία (390A8-D6); φιλοχρηματία, zusammen mit ὑπερηφανία (390D7-391C7). Abschließend eine Zusammenfassung (391D-E, besonders D6, E1-2) des ersten Musterbildes. Die erste Behandlung des zweiten Musterbildes (380D-383C) läßt zwar dessen politische Bedeutung offen, jedoch wird diese bei der Besprechung der Mimesis erkennbar, falls wir die Vorschriften zur Mimesis mit Recht als eine Anwendung des zweiten Musterbildes betrachten; vgl. S. 46 f.

37 Auch hier ein Hinweis auf Zusammenhang (und Konsequenz); vgl. *oben*, Anm.31.

38 Gigon dagegen hält »Gottesfurcht« und »Gottähnlichkeit« für die Eigenschaften, die durch die zwei Musterbilder bei den Wächtern bewirkt werden sollen (1976, I 217); vgl. *oben*, Anm.34.

39 Nahezu a-politisch (vgl. *oben*, Anm. 32 und 38) Gigon: »Die theologischen Grundregeln sind ... Präfigurationen der Idee des Guten« (1976, I 218).

40 Gigon schließt im *Staat* die »Manipulation der Religion, die bewußte Verwendung der dem Bereich des Göttlichen eigentümlichen Autorität, um Vorschriften durchzusetzen, bei denen das bloße Appellieren an die Einsicht der Bürger wirkungslos

bleibt« (1976, I 232; vgl. 227) nicht aus, findet sie jedoch nicht bei der Erziehung der Wächter selbst gegeben (1976, I 232); seine a-politische Interpretation der zwei Musterbilder (*oben*, Anm.38 und 39) hängt mit seiner These zusammen, daß Götter—im Gegensatz zu Heroen—für Menschen nur eine begrenzte paradigmatische Bedeutung haben (1976, I 221); *oben*, Anm. 19.

41 Der Übergang zur *Tapferkeit*, unter Hinweis auf die φιλία der Wächter (386A3), zeigt, daß Sokrates im Rahmen der zwei (Gruppen von) psychischen Eigenschaften spricht, die bei den Wächtern durch Erziehung bewirkt werden sollen. Nach Jäger folge das Gespräch einem anderen Schema: »Der gesamten Kritik der älteren Paideia liegt als Einteilungsprinzip die platonische Lehre von den vier bürgerlichen Haupttugenden: Frömmigkeit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit, zugrunde« (1944, II 292-293). Dagegen spricht: 1) von eigentlicher »Frömmigkeit« ist bei den Vorschriften von II kaum (383C4) die Rede, um so mehr jedoch davon, wie man Wächterkindern über die Götter erzählen soll, damit in der Polis *Eunomie* entsteht; diese Besprechung schließt Sokrates mit einem Hinweis auf die allgemeine φιλία ab, die seit 375B9 geradezu das Hauptproblem der Erziehung der Wächter ist; 2) die Besprechung der Bedeutung der Dichtung für die Tapferkeit (386A6) der Wächter wird ausdrücklich auf ihre politischen Aufgaben (387B3-5) bezogen; 3) die folgende Besprechung (388E5-391E3) von σωφροσύνη (und den verschiedenen Abweichungen von dieser) schließt inhaltlich an die Forderung an die Wächter an, sich den ἀρχόμενοι / Untertanen und einander gegenüber zu beherrschen (375C).

42 Auch hier jene Formel, die Orientierung an *einem* Zweck andeutet; *oben*, Anm. 31, 37; *unten*, Anm. 56, 76. vgl. 5.2.2.7.

43 387C3-5; 388A2-3; D2-7; 390A4; D7-8; 391E4-6; E12-392A1.

44 Daß 388A5 ff. wieder die *Götter* erwähnt werden (in steigender Folge: Göttersöhne, 388A5, B4; Götter selbst, B8, C2; der größte der Götter, C2), macht es dem Sokrates leicht, zur Behandlung der σωφροσύνη—die ja mit den Musterbildern zur Dichtung über die Götter eng zusammenhängt; vgl. 386A3—zurückzukehren (388E2 f.).

45 Vgl. jedoch Gigon: »Was nun folgt, ist eine Liste von Tugenden ... um die sich Menschen im allgemeinen und die Wächter im besonderen zu bemühen haben« (1976, I 221).

46 Unpolitisch, wie (fast) immer, Jäger: »Achill, der Lösegeld ... annimmt, verletzt das sittliche Gefühl eines späteren Jahrhunderts« (1944, II 295); Unterschätzung, wenn nicht gar Verkennung, der Gefährlichkeit der Wächter selbst, bei Gigon: »Platon scheint an dieser Stelle nicht zu bedenken, daß die Wächter in seinem Staate überhaupt keinen Privatbesitz haben dürfen, womit eigentlich für sie die Begierde nach Geschenken und Reichtümern von vornherein gegenstandslos sein müßte« (o.c., 235); wie bei Foster (1935; *oben*, Kap. 2) wird hier übersehen, daß die Wächter als einzelne Menschen allerdings ein Epithymetikon haben.

47 Die übermäßige Trauer mancher Heroen (387D1 f.), wie in der Dichtung dargestellt, führt (zurück) zu Fragen von σωφροσύνη und ἀκολασία. Die φιλογέλωτες (388E5) werden noch vom zweiten Musterbild her kritisiert (μεταβολήν, 388E6); dagegen ist die, wohl als ἀκολασία (vgl. 389D4) zu betrachtende, Lüge den Archonten gegenüber (389C1) schon als Fehlen von σωφροσύνη zu verstehen, die von Sokrates anschließend definiert wird als 1) Gehorsam den Archonten gegenüber und 2) Herrschaft über die eigenen Begierden (389E1-2). Der erste Aspekt von σωφροσύνη wird 389E3-390A7 besprochen, der zweite (Essen, Trinken, Aphrodisia) 390A8-C8; der zweite Aspekt wird um die φιλοχρηματία erweitert (390D7 f.) und gipfelt in der Behandlung des Achill, der *beide* Formen von ἀκολασία aufwies: ὑπερηφανία (gegenüber Göttern und Menschen, 391C5-6) und ἀνελευθερία μετὰ φιλοχρηματίας (im Bezug auf Begierden und Güter, 391C5). Nach der Besprechung dieser zwei Folgen des Fehlens von σωφροσύνη (391C2; vgl. νοσήματε δύο ἐναντίω ἀλλήλοιν, 391C4), kehrt Sokrates zur Formulierung des ersten, der Sache nach auf σωφροσύνη bezogenen, Musterbildes zurück (391D6; E2).

48 Sokrates' Entrüstung über Achill ist politisch verständlich, da Achill den Wächtern in den zwei entscheidend wichtigen Aspekten ähnlich sieht und *dennoch* gerade das tut, was den Wächtern unbedingt verboten ist: göttlicher Herkunft (391C1) wie die Wächter auch (*oben*, 1.5), hervorragend erzogen (vgl. 391C2-3) wie die Wächter auch, fehlt es ihm trotzdem den Mitmenschen und sich selbst gegenüber an σωφροσύνη (391C5-6). Achill, der Soldat *par excellence* der Tradition, zeigt, wie er in dieser Tradition dargestellt wird, daß Physis und Paideia keine Garantie für σωφροσύνη sind; damit würde er das politisch gefährlichste Verhalten der Wächter, die Verbindung von φιλοχρηματία und Ungehorsam—und damit die Aufhebung der Trennung von Chrematistik und Politik—, legitimieren.

49 *Alle* Dichtung gilt als διήγησις (392D3), die jedoch in ἁπλῆ διήγησις (D5) und in διήγησις διὰ μιμήσεως (»Mimesis«, D5) unterschieden werden soll. »Der Schlüsselbegriff ist derjenige der 'Nachahmung' (Mimesis) ... Es muß ... betont werden, daß Platon unter Mimesis etwas ganz anderes versteht als Aristoteles. Platon ... spricht von Mimesis nur dort, wo sich der Dichter (und der Schauspieler) in eine handelnde Person hineinversetzt und so spricht, als wäre er nicht er selber, sondern diese andere Person« (Gigon, o.c., 247-248). Die Diskussion zur Mimesis in III wird im allgemeinen durch die Frage nach dem Verhältnis zur Mimesis-Diskussion in X beherrscht; dabei werden die besonderen Hintergründe von III übersehen. Sogar bei Maurer wird die Mimesis-Diskussion durch die Kritik der Philosophie an der Dichtung überhaupt beherrscht: »Darüber hinaus jedoch richtet sich Platons Argumentation prinzipiell gegen Dichtung, und zwar gegen ihre Form, vor allem, sofern es sich um Darstellung handelt« (1970, 273); dagegen wäre, mit Koller (1954, 177 ff.) und Tate (1932, 16), auf die ὕμνοι θεῶν und die ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔπαινοι hinzuweisen, die—in der »guten Polis« gestattet—zu einer alten erzieherischen Tradition gehören. Im Anschluß an Diès und Verdenius (»The clue to a correct understanding of Plato's philosophy lies in his conception of a hierarchical structure of reality«, 1949, 16) meint Maurer, es gebe einen positiven Begriff von Mimesis, der für die Philosophie Platons wesentlich sei: »Mimesis ist der Partnerbegriff zu Paradeigma, und ihr Begriffsfeld erstreckt sich bis hin zur Synonymität mit ... 'Verähnlichung mit Gott' « (1970, 275). So wichtig das für die Bedeutung von Mimesis innerhalb der Philosophie Platons sein mag, es berücksichtigt nicht die politischen Zusammenhänge, die die Mimesis-Diskussion in III prägen. Maurer bezieht die Besprechung der Kunst nur in einem allgemeinen Sinne auf die »Krise der Polis« (1970, 279). Eine Monographie zur Mimesis schrieb Koller (1954); sein Interesse gilt besonders dem Zusammenhang von Mimesis und Tonkunst und fördert kaum eine *politische* Interpretation von III.

50 »Und nun wird alle nachahmende Darstellung, sofern in ihr anderes als vorbildliches Ethos zur Darstellung kommt, verworfen« (Gadamer, 1934, 185); der Sache nach handelt es sich hier um die Anwendung des zweiten Musterbildes (zur Dichtung über die Götter: »der Gute ändert sich nicht«; *oben*, S. 43) auf den *menschlichen* Bereich.

51 ὅτι αἱ μιμήσεις ... εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται, 395D1-2; »daß die Nachahmungen ... zur Gewohnheit und (andern) Natur werden«, Apelt; vgl. 401C.

52 Gigon erwähnt eine »spürbare Unsicherheit« (o.c., 249): »Zuweilen scheint es so, als sei Nachahmung schlechthin verwerflich, weil sie dem Grundsatz, jeder solle das seine tun, zu dem er seiner Natur nach begabt und bestimmt ist, zuwiderläuft; zuweilen wiederum ist nur die Nachahmung schlechter Menschen ... verpönt, diejenige tugendhafter Menschen dagegen nicht« (o.c., 249-250). Mit Recht weist er darauf hin, daß »nur das Problem der Nachahmung als solcher mit der ... Frage nach dem Wie der Dichtung etwas zu tun hat. Die Forderung, es dürften nur tugendhafte Menschen nachgeahmt werden, weist dagegen zurück auf die Frage nach dem Was, nach dem Gegenstand der Dichtung« (o.c., 250); daraus schließt er: »So sind bei Platon die Grenzen zwischen den beiden Untersuchungen verwischt« (o.c., 250). Diese »Verwischung« hat jedoch den Grund, daß Sokrates die Frage nach dem »Wie« der Dichtung selbst aus »inhaltlichen« Gründen stellt: »wel-

chen Beitrag kann die Form der Dichtung zu jenen Eigenschaften leisten, die erwachsene Wächter brauchen werden?« Sokrates' Parallelisierung von Mimesis und Techne geht weit: nicht anders als bei der Arbeitsteilung in der Polis wird auch bei der Mimesis auf die Verschiedenheit der menschlichen Physis zurückgegriffen: φαίνεταί μοι εἰς σμικρότερα καταχεκερματίσθαι ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ὥστε ἀδύνατος εἶναι πολλὰ καλῶς μιμεῖσθαι (395B3-5); »Und ich glaube, des Menschen Natur weist noch feinere Spaltungen auf, sodaß er außerstande ist vielerlei gut nachzuahmen«, Apelt; das entspricht in zweierlei Hinsicht den Argumenten für die »technische« Arbeitsteilung: 1) auch dort (370A7-B2) findet man den Gedanken der Verschiedenheit menschlicher Begabung, als Grund dazu, verschiedenen Menschen verschiedene Künste zu überlassen; 2) dort war das Hauptargument für die Arbeitsteilung die *Qualität* des Produktes (370B4, C3-4; 374A6, B8, C2; 394E4); dem entspricht jetzt καλῶς μιμεῖσθαι (395B5).

53 Sokrates' folgende Worte (ἀλλ' εἰ τοῦτο ἐπιχειροῖ, πολλῶν ἐφαπτόμενος πάντων ἀποτυγχάνοι ἄν, 394E4-5) ähneln der Warnung vor finanzieller Interessiertheit der Wächter: πλέον ἥμισυ παντός (466C2-3); *unten*, 5.2.2.8.

54 Sokrates' Behandlung von Mimesis ist an diesem Punkt natürlich nicht überzeugend (vgl. Gigon, o.c., 254-255): abgesehen davon, daß er kaum noch zwischen πράττειν und Mimesis von πράττειν unterscheidet, kann aus der Annahme, daß die Verschiedenheit der Begabungen von Menschen notwendig zur »technischen« Arbeitsteilung führt, nicht geschlossen werden, daß kein Mensch zu *allen* Formen von Mimesis fähig ist (wenigstens, wenn man annimmt, daß es *eine* Techne der Mimesis gibt; letzteres wird 398A1-2 (vgl. 598B7) angedeutet).

55 Das geht hervor aus Wendungen wie πράττειν οὐδὲ μιμεῖσθαι (395C3) und μήτε ποιεῖν μήτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι (C6); vgl. Jäger: »einzig das Bedürfnis der Erziehung der Wächter (ist) entscheidend« für die Frage, welche Arten von Dichtung in die 'gute Polis' aufgenommen werden» (1944, II 296). Zur Mimesis, wie verstanden bis 394E, schreibt Koller: «Mimesis ist noch nicht drittrangig im Hinblick auf die Idee» (1954, 21); das leuchtet deshalb ein, weil Mimesis hier noch behandelt wird, als ob sie Techne wäre.

56 Sokrates' Worte Εἰ ... τὸν πρῶτον λόγον διασώσομεν (395B8; vgl. 394E2-3) betonen wieder den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Für unsere Fragestellung ist interessant, daß Sokrates die Wächter δημιουργούς ... πάνυ ἀκριβεῖς (395C1) nennt: die Techne-Analyse von I (336D f.)—selbst Folge von Thrasymachos' Forderung nach ἀκρίβεια—lehrt, daß der »Politiker ἀκριβῶς« *kein Chrematist* ist (S. 000).

57 Im Falle des geizigen Plutokraten wird von ἀγροικία καὶ ἀνελευθερία (560D5) gesprochen; seine Lebensweise wird als ἀνελεύθερος (572D2) bezeichnet. Hier wird erkennbar, weshalb Sokrates bei Achill von νοσήματε ἐναντίω (391C4) spricht: ὑπερηφανία ist kennzeichnend für den tyrannischen (vgl. 573C3-5), ἀνελευθερία dagegen für den plutokratischen Menschen.

58 Es geht hier um den *zweiten* Aspekt von σωφροσύνη, die Selbstbeherrschung: αὐτοὺς δὲ ἄρχοντας τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδὰς ἡδονῶν (389E1-2); »daß man ... sich selbst zu beherrschen weiß hinsichtlich der Freuden des Trankes, der Liebe und des Mahles« (Apelt).

59 Es ist z.B. die Rede von Frauen, die Götter beschimpfen (395D5); das könnte deshalb als ἀκολασία verstanden werden, weil hier der *erste* Aspekt von σωφροσύνη (Ehrfurcht vor den »Herrschern«; 389D9-E1) fehlt.

60 Nichts von dem, was ἀνελεύθερον oder αἰσχρόν (395C6-7) ist, darf von den Wächtern auf der Bühne dargestellt werden. Eine Reihe von αἰσχρά findet man 395D6 f. (vgl. αἰσχρολογοῦντας, 395E9 f.). Das ἀνελεύθερον ist u.E.: χαλκεύειν ἤ τι ἄλλο δημιουργεῖν (vgl. 396A8; »Sollen sie Schmiede oder sonstige Handwerker ... nachahmen?«, Apelt).

61 *Oben*, Kap. 2, Anm. 18; vgl. Foster, 1935, 65.

62 καὶ τὸν πολεμικὸν πολεμικὸν καὶ οὐ χρηματιστὴν πρὸς τῇ πολεμικῇ, 397E7-8; »und der Kriegsmann Kriegsmann und nicht außerdem auch noch Erwerbsmann« (Apelt). Gigon: »der Grundsatz, daß jedermann nur eine einzige Aufgabe zu erfüllen hat«,

werde an einigen Beispielen illustriert, »die freilich gar nicht die Ständeordnung des vollkommenen Staates, sondern die Zeitverhältnisse des zeitgenössischen Athen im Auge haben« (o.c., 265). Sogar Gomperz (1896 ff., III 373) bemerkte an dieser Stelle keine Unregelmäßigkeit. Der Trugschluß wurde unseres Wissens zum ersten Mal von Foster (1935, 65) erkannt.

63 διὰ τὸ παντοδαπὰς μορφὰς τῶν μεταβολῶν ἔχειν (397C5-6); »denn sie umfaßt ja alle möglichen Arten von Abwechselung« (Apelt).

64 σμικρὰς τὰς μεταβολὰς (397B6), vgl. σμικραὶ γὰρ αἱ μεταβολαί (B9); vgl. 381B2, B8; 404A12. Zum Zusammenhang von musikalischer und politischer Bedeutung von μεταβολή: Koller, 1954, 183-184. Wenn die »Einheit der Person« der Wächter ausnahmsweise besprochen wird, fehlt der politische Zusammenhang: A. Müller (1967, 299) zitiert Harder (1960, 12), der auf den »realen Hintergrund« hingewiesen habe: das spezialisierende Berufswesen, das jeweils nur eine bestimmte Tugend erfordert und damit die Einheit der Person bedroht. Harder schreibt, daß »Tapferkeit ohne die anderen Tugenden nicht bestehen kann, daß der Krieger ... politischer Einsicht wesensnotwendig bedarf. Es geht also um die Gewinnung einer Einheit; für Platon heißt sie die Einheit der Tugend« (o.c., 12); Harder geht jedoch nicht auf politische Hintergründe im *Staat*, sondern auf historische Hintergründe ein: »Hinter ihr steht die Einheit der reinen Person, die zu zerfallen drohte in Berufs- und Begabungstypen« (l.c.); am *Staat* selbst vorübergehend auch Jäger: »Die betonte Vorliebe für die Sauberkeit des Spezialistentums ist bei dem universalen Genius Platons eine seltsame aber psychologisch verständliche Erscheinung« (1944, II 297).

65 Man kann die Frage stellen, ob nicht auch ein solcher Dichter, wie die (anderen) Technitai auch, »sein Eigenes tun«—also: innerhalb der Grenzen der Chrematistenklasse bleibend seine Techne ausüben—würde und demnach für die Polis akzeptabel sein müßte. Die Antwort wäre, daß der Dichter *selbst* in der Tat »sein Eigenes täte«, daß er jedoch durch sein Werk die, seine Dichtung darstellenden, künftigen Wächter daran hindern könnte, »ihr Eigenes zu tun«, indem sie, unter dem Einfluß seiner Kunst, sich mit ihrer alleinigen Rolle in der Polis (Wächter zu sein) nicht länger zufrieden geben würden.

66 Jaeger zu den zwei Komponenten der μουσική: »Untrennbare Geschwister sind im Sinne der griechischen Bildung *Dichtkunst* und *Tonkunst*, wie ja auch ein einziges Wort der griechischen Sprache beide umfaßt« (1944, II 298).

67 Koller nennt »eine gewaltsame und eine zwanglose (Tonart)« (1954, 20), geht auf ihre Bedeutung für die politischen Funktionen der Wächter jedoch nicht ein; ähnlich (1954, 65) anläßlich von 603C (gemeint sind hier die dorische und die phrygische Harmonie; vgl. 399A3-4, C5-6).

68 Eine der wenigen Stellen, an denen möglicherweise das Verhalten der Wächter auch den Nichtwächtern gegenüber dargestellt wird (vgl. Rankin, 1964, 16, Anm. 1). Bemerkenswert ist, daß die Wächter das *Wort* nicht allein dazu benutzen sollen, selbst Andere zu überzeugen, sondern gerade auch dazu, sich von Anderen überzeugen zu lassen. Die den Mitbürgern (Wächtern und Nichtwächtern, vgl. 375B9-10 f.) zugewandte »philosophische« (375E10 f.) Seite der Wächterpsyche äußert sich hier als Offenheit und Wohlwollen im Gespräch; die Betonung des *Wortes* (399B3 f.) entspricht der Tatsache, daß die »weiche« Charakterseite der Wächter seit 375E9 mit der Philosophie assoziiert worden war; wortkarg ist dagegen der a-philosophische Timokrat (548E4-549A8); *unten*, 6.5.5.2.

69 Vgl. Sokrates' eigene Zusammenfassung (399C2-3): βίαιον (Krieg, vgl. B3) gegenüber ἑκούσιον (Frieden, vgl. B4) und σωφρόνων (nach *innen*, vgl. B8) gegenüber ἀνδρείων (nach außen, vgl. A6).

70 Gigon: »der Rhythmoi (der Tanzschritte wie der Metra)« (1976, I 278).

71 »Die auf den musikalischen Unterricht sich beziehenden Vorschriften im einzelnen sind für die Musikgeschichte und Metrik wichtiger als für die Herausstellung der Erziehungsidee Platons«, Stenzel (1928, 130), in fast totaler Verkennung der Intentionen Platons im *Staat*; richtiger scheint uns der Satz Kollers, »Platon interessieren

nur die praktischen Folgerungen, die sich aus der ethischen Bewertung der musikalischen Künste durch Damon ... ergeben« (1954, 20).

72 Von *Tapferkeit* war seit 375A ständig die Rede; für ἀνελευθερία, s. 390E2-391C6; vgl. 395C6; für ὕβρις / μανία, s. 391C. κόσμιος erscheint hier zum ersten Mal, dürfte jedoch mit σώφρων gleichbedeutend sein. Koller überschätzt u.E. den Beitrag Damons, wenn er schreibt: »Nach 400B hat Damon eine strenge Systematik der Rhythmen aufgestellt, indem er bestimmte βάσεις den κόσμιοι und ἀνδρεῖοι zuwies« (1954, 22); vielmehr ist es Sokrates selbst, der, bedingt durch die seit 375B dominierende Problematik, auf die Kombination κόσμιός τε καὶ ἀνδρεῖος (399E11) hinweist und dann zur Beantwortung der Frage, welche Rhythmen diese Eigenschaften fördern, Damon um seine Meinung fragen will (400B-C); der Text des *Staat* läßt nicht darauf schließen, daß schon Damon gerade diesen zwei Eigenschaften zentrale Bedeutung beigemessen hätte.

73 Gigon: »Da erscheint etwas unerwartet wieder das Stichwort, das von 369E/370A an die Konstruktion des vollkommenen Staates explicite und implicite leitete« (o.c., 280); vgl. besonders 397E4-8.

74 Vgl. ἑπόμενον, τὰ λοιπά (399E8); Gigon: »Schon die ersten Zeilen lassen erkennen, wie dieselben Gesichtspunkte wie bisher weiterwirken. Es werden ... Bewegungen untersagt ... die nicht der Sophrosyne und Tapferkeit angemessen sind« (o.c., 277; vgl. 281).

75 »Gracefulness, elegance«, Liddell & Scott, s.v. Die Frage nach εὐσχημοσύνη, als Folge der richtigen Rhythmen, dient dem Übergang zur Frage nach dem Schönen, als Ziel der Musik; die zwei Begriffe, τὸ καλόν und εὐσχημοσύνη, werden 401C5 verbunden. Gigon versteht εὐσχημοσύνη als »richtige Körperhaltung« (o.c., 278); wäre das richtig, so hätte εὐσχημοσύνη erst bei der Darstellung der gymnastischen Erziehung besprochen werden sollen. Vielmehr ist εὐσχημοσύνη hier als die Gegenwart des schönen und richtigen Ethos (401B2), nicht allein in menschlichen Körpern, sondern auch in den Produkten der verschiedenen Künste (401A-D), zu verstehen.

76 εἰ μέλλουσι τὸ αὑτῶν πράττειν, 400E5-6; vgl. εἰ μέλλουσιν εἶναι ἀνδρεῖοι (386A6); εἴπερ μέλλομεν τοῖς προειρημένοις συμφωνήσειν, 398C5-6; vgl. 387B5, D3; 388D2-3; 395B8; *oben*, Anm. 42, 56.

77 »Eine Art von Hierarchie wird skizziert: Die richtige Körperhaltung (Euschemosyne) hängt von den richtigen Tanzbewegungen ab, und diese wiederum ebenso wie die richtige Musik (Euharmostia) hängen ab von der richtigen sprachlichen Gestaltung (Eulogia); diese endlich folgt der richtigen Verfassung der Seele (Euetheia)«(Gigon, o.c., 278). Dazu soll bemerkt werden, daß die, in dieser Kette am Anfang stehende, Euetheia auch selbst ein »Produkt« ist, u.z. der Euschemosyne: die in den *Produkten* der verschiedensten Künste (401A1-5), besonders in Harmonie und Rhythmus als Produkten der μουσική (401D5-8), vorhandene εὐσχημοσύνη bewirkt die εὐήθεια des künftigen Wächters (401E2-f.), diese seine εὐλογία (402A3-4), und so weiter bis zur persönlichen εὐσχημοσύνη (400D11 f.). Die Gegenwart des Schönen in den Produkten, denen das Wächterkind während seiner frühen Jugend ausgesetzt ist, führt zum Vorhandensein dieses Schönen in ihm selbst. Daß damit die bisher vorhandene Zweispurigkeit der Wächtererziehung zugunsten eines einheitlichen Zieles (vgl. 403C6-7) aufgegeben wird, bedeutet nicht, daß auch die *politische* Zielsetzung der Wächtererziehung zugunsten einer »nur« moralischen oder philosophischen aufgegeben würde: die Darstellung der »zweiten« Erziehung soll zeigen, daß gerade die Erkenntnis des *Guten*, zu dem der καλὸς λόγος (401D2) hinführen dürfte, letztlich die Harmonie der in der »ersten Erziehung« angestrebten zwei Eigenschaften der Wächter ermöglicht (*unten*, 6.5.6.2.).

78 »It is well to bear in mind ... that Plato's object in this preliminary discipline is to train character rather than the intellect« (Adam, I 110).

79 Siehe 401D5-8; »Der Vorrang der musikalischen Bildung gilt also nur unter der Voraussetzung, daß der Logos ausgeklammert wird. Wo er nicht zur Stelle ist, hat sie allerdings einen unvergleichlichen Einfluß« (Gigon, o.c., 288).

80 Vgl. 400E5; 401B8, C6, D1, E1; 402A2, A4; Gould spricht von einer »irrational basis for at least social morality« (1955, 149); *unten*, 6.5.6.

81 Für die pädagogische Bedeutung des Rhythmus scheint Sokrates sich wegen der Folge der Eurythmie, u.z. εὐσχημοσύνη, zu interessieren (vgl. 400C7-9); die εὐρυθμία wird selbst auf die εὐήθεια zurückgeführt, die dann als das Ergebnis der Begegnung des jungen Menschen mit den schönen Produkten der verschiedensten Künste dargestellt wird. Es ist diese εὐήθεια, die Sokrates weiterhin interessiert, da sie die vor-sprachliche Erfahrung des Schönen, wo immer es begegnet, bedeutet und dadurch die Vorbereitung auf den καλὸς λόγος (und auf die »zweite Erziehung«) bildet. Folglich treten εὐαρμονία, εὐρυθμία und εὐσχημοσύνη in den Hintergrund (402D10-E1). Gigon verbindet zu Unrecht die εὐήθεια mit *Wissen* um die Tugend (o.c., 283-286); εὐήθεια ist die Phase, die der Erscheinung des Logos *vorhergeht* (402A-4, vgl. 401D1-3); *unten*, 3.2.2.2; 6.5.6.

82 Wir haben in Kap. 3 bisher darzustellen versucht, daß es Sokrates seit 375B auf die Kombination von σωφροσύνη und ἀνδρεία in den Wächtern ankommt; von ἐλευθεριότης und μεγαλοπρέπεια war vorher nicht die Rede. Adams Bemerkung zu ἐλευθεριότης (»Plato's ἐλευθεριότης denotes the virtue proper to an ἐλεύθερος, and is not restricted to liberality in spending money«, I 168) läßt die Möglichkeit offen, daß ἐλευθεριότης hier die Haltung jener Männer meint, die—als »Produzenten der Freiheit der Polis«—»frei sein sollen« (οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, 387B5): ἐλευθεριότης käme der Bedeutung von ἀνδρεία nahe. Wenn Adam zusätzlich Recht hat mit seinen Worten: »μεγαλοπρέπεια in Plato is 'highmindedness', not, as in Aristotle, 'magnificence' ... cf. VI 486A« (I, 168), wäre es möglich, das 399B-C dargestellte »Friedensverhalten« der Wächter als Beispiel für μεγαλοπρέπεια zu verstehen. 402C2-3 ist somit als Chiasmus zu verstehen.

83 Das richtige Verhalten des Liebhabers zum Geliebten dürfte hier auch deshalb besprochen werden, weil gerade in dieser Beziehung der καλὸς λόγος seinen Ort haben dürfte. Ohne die Bindung des älteren Liebhabers an σωφροσύνη wird die εὐήθεια des jungen Geliebten nicht zu seiner εὐλογία führen, was den Übergang zur philosophischen Erziehung gefährden würde.

84 Siehe Foster, 1935, 20-21, 59-61; *oben*, Kap. 2, Anm. 35.

85 Für Sokrates ist σωφροσύνη unvereinbar mit der extremen Lust περὶ τὰ ἀφροδίσια (403A4-5, A10); wenn Sokrates das Ideal des σωφρόνως ἐρᾶν (A7-8) formuliert, ordnet er Eros jener Tugend unter, die seit 375B als Schlüsselbegriff für den richtigen Umgang der Wächter mit einander und den anderen Bürgern funktioniert.

86 Vgl. 402A-B, besonders B5-7. Jäger: »Indem Plato so auf eine zweite, höhere Art der Bildung vorausdeutet, werden zwar die Grenzen der musischen Erziehung ... bereits deutlich sichtbar. Sie erhält aber zugleich eine neue Bedeutung als unentbehrliche Vorstufe für die reine philosophische Erkenntnis, die ohne die Grundlage der musischen Bildung in der Luft schweben würde« (1944, II 304-305; vgl. Friedländer, 1928, 3, 79-81; Gundert, 1971, 69).

87 Daß der vorläufige Charakter der bisher entwickelten Erziehung schon am Ende der musischen Erziehung deutlich wird, noch bevor die gymnastische Erziehung, die ja ebenfalls zur »ersten Erziehung« gehört, besprochen worden ist, ist ein Hinweis darauf, daß die höhere Erziehung nicht an die Gymnastik, sonder an die Musik anknüpft.

88 Hentschke schließt zu Unrecht aus der besonderen Physis der Wächter auf die Größe ihrer Aufgabe: »Die Berechtigung, ihr Werk als das größte zu bezeichnen, ergibt sich in der Tat daraus, daß sie eine eigenartige Natur besitzen müssen und diese einer ganz sorgfältigen Ausbildung bedarf« (1971, 115). Vielmehr bezeichnet Sokrates das Werk der Wächter deshalb als das größte, weil die Verteidigung der Polis ihre Aufgabe ist (374C2-3). Angesichts der Größe dieser Aufgabe stellt er die Frage nach der Physis der Wächter (374E4); nachdem dadurch die *politische Problematik* sichtbar geworden ist (375B9 f.), stellt sich die Frage nach ihrer Erziehung (376C7 f.).

89 »This passage contains in a tight bud much of what will unfold into flower as the talk proceeds, when its full import will appear«, Guthrie (1975, IV 450) zu 375B; dennoch übersieht er die Bedeutung von 375B, wenn er Vlastos' Frage bespricht,

ob die Erziehung *alle* Bürger betrifft; Guthrie schließt: »There may be a lack of decision here in Plato himself« (o.c., 455, Anm. 2). Vielmehr sollte man im Auge behalten, daß die Vorschriften zur musischen und gymnastischen Erziehung im Zusammenhang der 375B gestellten Frage zu verstehen sind. Auch Gigon möchte den »dritten Stand« irgendwie an der Wächtererziehung beteiligen; man nehme »ungerne an, daß Platon den dritten Stand derart sich selbst überlassen hätte, daß es in ihm ... Kriminelle jeden Grades geben könnte und die Gerichte ... vollauf beschäftigt wären« (o.c., 350); Gigon übersieht hier die Vorschriften zu Armut und Reichtum der Chrematisten, am Anfang von IV (*unten*, 4.3).

90 Die Frage nach der Erziehung der Wächter wird 376C7 ff. gestellt, nachdem der paradoxe Charakter der an die Wächter zu stellenden psychischen Forderungen deutlich wurde; die dann folgenden Vorschriften zu ihrer musischen und gymnastischen Erziehung sind vor diesem Hintergrund zu verstehen. Da im Fall der Nichtwächter keine politischen Gründe zu einer Besprechung ihrer Erziehung deutlich werden, kann ihre Erziehung, im Rahmen der Einrichtung der »guten Polis«, unbesprochen bleiben. Dies muß nicht bedeuten, daß die Nichtwächter überhaupt keine Erziehung bekommen; da jedoch schon die Erziehung der Wächter weitgehend instrumentell zu verstehen ist—als Mittel, die Wächter zur Erfüllung ihrer Aufgabe in der Polis zu befähigen—, würde die Erziehung der Chrematisten recht banausisch auf die Ausübung ihrer jeweiligen Techne bezogen sein. Wenn Popper sagt, Erziehung sei in Platons Staat »a class prerogative« (1945, I 227), übersieht er den instrumentellen Charakter auch der Wächtererziehung und die politische Problematik, die zur Behandlung gerade der Wächtererziehung führt.

91 Die Aufgliederung der Erziehung in diese zwei Stichwörter dürfte »nicht älter sein ... als das 5. Jahrhundert« (Gigon, o.c., 344).

92 Guthrie spricht in seinem Schema von Gymnastik als »physical education« (»Physical education with appendix on doctors and lawyers«; 1975, IV 454); den zweiten Teil der Behandlung der Gymnastik nennt er »summing-up« (o.c., 455), wodurch er den Abschnitt 405-410 »appendix« nennen kann, ohne noch die Frage nach dem Verhältnis von erster und zweiter Behandlung der Gymnastik stellen zu müssen. Die These der *psychischen* Bedeutung der Gymnastik, die ihre zweite Behandlung prägt, macht es jedoch unmöglich, von «summing-up» und von Gymnastik als »physical education« zu sprechen.

93 Gigon unterläßt es, die zweite Behandlung der Gymnastik auf die 375B gestellte Frage zu beziehen; zur »Wildheit«, als Folge einseitig betriebener Gymnastik, schreibt er: »Auch da ist die Philosophie zunächst und letztlich die Basis der Umgänglichkeit; wo man sie verkümmern läßt, wird der Mensch unangenehm und unliebenswürdig« (1976, I 346); daß hier vom *Menschen* (statt vom *Wächter*) gesprochen und nicht darauf hingewiesen wird, daß »Wildheit« 375B das Schlüsselwort zur Bezeichnung der *politischen* Problematik ist, weist auf ein Übersehen der politischen Aspekte der Gymnastik hin.

94 Gigon spricht von dem »Komplex 405A-410B« (o.c., 347), der bemerkenswert sei, weil allein hier im Rahmen der Vorschriften zur Erziehung die Gerechtigkeit nicht ausgeklammert werde; er übersieht, daß schon im Laufe der Vorschriften zur musischen Erziehung (397E7-8) jener »Trugschluß« (Foster, 1935, 65) gezogen worden war, der für die Theorie der δικαιοσύνη im *Staat* entscheidend ist (*oben*, Kap. 2, S. 33).

95 Diese Zirkelproblematik ist wohl allein durch die protreptische Interpretation des Intermezzos zu lösen; *unten*, 3.3.2.5. Gigon (o.c., 305) hält es für »nicht elegant«, im Abschnitt 405-410 die Gerechtigkeit »antizipierend als eine mehr oder weniger bekannte Größe einzusetzen«. Das ist u.E. nicht überzeugend: ein gewisses Vorverständnis von »Gerechtigkeit« werden die nach ihrer Bestimmung Suchenden schon haben müssen; das hier implizierte Vorverständnis beinhaltet, daß ἀκολασία zu ἀδικία führt, für die man sich unter Umständen vor dem Gericht verantworten muß.

96 Obwohl Sokrates 403E1 die Beschränkung der Behandlung auf τύποι ankündigt

und 412B2 sagt, sie seien jetzt deutlich geworden, vermißt man im Text die Formulierung der τύποι der *gymnastischen* Erziehung (für die τύποι der *musischen* Erziehung, *oben*, 3.2.2.1).

97 Zur Übersetzung von μέθη (403E4) zögert Guthrie zwischen »drink« und »drunkenness« (1975, IV 454, Anm. 3); er entscheidet sich wegen 398E6 für »drunkenness«; 403E5-6 (μὴ εἰδέναι ὅπου γῆς ἐστιν) hätte zur Entscheidung gereicht.

98 »Eine nach festen Vorschriften geregelte Ernährung ἀναγκοφαγία soll zu einer Hochform εὐεξία beitragen, die sich freilich nicht stabilisieren läßt und in ein Übertraining, in κόπος, Erschlaffung umzuschlagen droht« (Lerche, *Der Kleine Pauly* 2, 889-890, s.v. Gymnastik).

99 Gigon übersetzt »Diät« mit »Lebenswandel« (o.c., 309), »Lebensart« (o.c., 311).

100 Zur Diät der Griechen vor Troia schreibt Gigon: »Die Heroen vor Troia werden nur mit Fleisch ernährt, niemals mit Fisch; über die diätetischen Vorzüge des Fleisches, das doch an der Troischen Küste schwerer zu beschaffen war als Fisch, erfahren wir nichts« (o.c., 302). Das Homer-Beispiel will jedoch nur zeigen, daß die vertraute Diät unter allen Umständen beibehalten werden soll; damit das möglich ist, soll die Diät der Wächter möglichst einfach sein. Folglich soll man ὀπτοῖς (404C2) nicht übersetzen als »gebraten« (Gigon, o.c., 302), sondern als »gegrillt« (vgl. »geröstet«, Schl.); vgl. 404C3-4.

101 Fink (1970, 129) weist auf den Kontrast zwischen dem Lebensstil der Wächter und jenem der τρυφῶσα πόλις hin. Es geht hier um eine folgende Phase jener Katharsis der Polis, die mit den Vorschriften zur musischen Erziehung anfing (3.2.1.1) und vor den Chrematisten nicht Halt machen wird (*unten*, 4.3).

102 Das Schema entspricht nicht dem bisherigen Gespräch. In der vorher dargestellten musischen Erziehung (*oben*, 3.2) war nicht »Einfachheit« die Ursache der σωφροσύνη der Wächter, sondern die Tatsache, daß zu Logos, Lexis, Harmonie und Rhythmus jene Vorschriften gegeben wurden, die die zum Leben als Wächter erforderlichen psychischen Eigenschaften hervorbringen würden. Die musische Erziehung war in Wahrheit *zwei*fach: zielend auf σωφροσύνη *und* Tapferkeit; »einfach« wäre sie nur zu nennen, insofern πολυαρμονία, παναρμονία und dgl. (399C7-D5) in ihr abgeschafft wurden (*oben*, 3.2.2.2). Wirkliche Einfachheit der Musik könnte vielmehr leicht zur ἀκολασία führen: wenn man einseitig in jenen Harmonien usw. erzogen würde, die nach dem Urteil Damons (vgl. 398E1-399A4) ἀκολασία hervorbringen. Dieser Unterschied zur vorhergegangenen Besprechung der Musik könnte damit zusammenhängen, daß jetzt der Übergang zur »zweiten musischen Erziehung«, zur *Philosophie*, vorbereitet wird; indem in Sokrates' Schema allein die σωφροσύνη—und nicht auch die Tapferkeit—als Ergebnis der Musik genannt wird, entsteht 1) Raum für eine neue Interpretation von Musik (u.z. als Philosophie) und 2) die Möglichkeit, die psychische (und damit politische) Bedeutung der Gymnastik anzuerkennen (*unten*, 3.3.3).

103 Besonders 373D1-2: Οὐκοῦν καὶ ἰατρῶν ἐν χρείαις ἐσόμεθα πολὺ μᾶλλον οὕτω διαιτώμενοι ἢ ὡς τὸ πρότερον; Apelt: »Also auch Ärzte werden wir viel eher nötig haben bei dieser Lebensweise als bei der früheren?«

104 Wilamowitz nennt den Abschnitt 404E-410B einen »Exkurs«, da der Abschnitt außerhalb des Gesprächszusammenhanges stehe (»Exkurs ... über Ärzte und Richter, von denen wir an dieser Stelle wirklich nicht zu hören erwarten«, 1919, II 192). Friedländer spricht zwar von »Exkurs« (1928, III 82-83), hält diesen jedoch für eine nur »scheinbare Abschweifung« (o.c., 83), die beinhalte: »Medizin und Rechtspflege werden in ihrer Bedeutung herabgesetzt, um der Erziehung den höchsten Rang zu sichern« (o.c., 83). U.E. geht es in diesem Abschnitt um Anderes, das weder von Friedländer, noch von anderen Autoren erwähnt wird: falsche Musik und falsche Gymnastik führen zur Verschwendung der Zeit, vor den Gerichten oder bei den Ärzten, und lenken dadurch von der einzigen wirklich wichtigen Tätigkeit ab: Arete-Philosophie; zusätzlich enthält der Abschnitt einen Gedanken, *der zwischen erster und zweiter Behandlung der Gymnastik vermittelt*: »Auf Gesundheit bezogene Gymnastik ermöglicht die Philosophie, die ihrerseits die auf Tapferkeit

bezogene Gymnastik dämpfen / bezügeln kann«. Wir wählen die Bezeichnung »Intermezzo«, weil sie 1) eine gewisse Freiheit dem Vorhergehenden und Folgenden gegenüber ausdrückt, und 2) einen Hinweis auf Mitte und Vermittlung des Vorhergehenden mit dem Folgenden enthält.

105 Vgl. »appendix on doctors and lawyers« (Guthrie, 1975, IV 454); nicht die Richter werden überschätzt, sondern jene Menschen, die vor den Gerichten verteidigen (bzw. jene Kunst, die Menschen zur Verteidigung befähigt); 405A2-3; *unten*, Anm. 108, 120.

106 Die Kritik an der δικανική / forensischen Rhetorik hängt nicht unmittelbar mit der Besprechung der *Gymnastik* zusammen, da die forensische Rhetorik auf ἀκολασία (405A1 f.) zu beziehen ist, die ihrerseits Folge der falschen (»bunten«) *musischen* Erziehung ist (404E3-5).

107 »Die Frage ist legitim, was getan werden könne, damit die Ärzte nicht ununterbrochen beschäftigt werden müßten« (Gigon, o.c., 306). Der Aspekt *Zeit* interessiert Sokrates jedoch nicht wegen der Ärzte—ihr »eigenes Werk« ist ja die Behandlung von Kranken—, sondern weil die *reichen Kranken selbst* ihre Zeit infolge der Vorschriften der Ärzte verschwenden, statt sie richtig zu benutzen, zur Arete-Philosophie. Zu 405A6-B1 schreibt Gigon: »Daß die Ungebildeten den Arzt und den Richter dauernd beanspruchen, verwundert nicht; schlimm ist es, wenn es die sogenannten Gebildeten tun und damit die Nichtigkeit ihrer Bildung offenbaren« (o.c., 307); hier wäre zu betonen, daß »den Richter beanspruchen« beinhaltet, nicht, daß man »sein Recht sucht«, sondern, daß man wegen eigener ἀκολασία vor Gericht zu erscheinen *gezwungen* wird: δεῖσθαι ... δικαστῶν (405A7-8) wird umschrieben als τῷ δικαίῳ ἀναγκάζεσθαι χρῆσθαι (B3); es ist die Rede von Versuchen, mit Hilfe der forensischen Rhetorik seiner gerechten Strafe zu entgehen (ὥστε μὴ παρασχεῖν δίκην, C3). Es geht nicht um die Zeitverschwendung des Richters, sondern um jene dessen, der durch Anklage vor dem Richter zu erscheinen gezwungen wird und dann, statt sich für seine ἀκολασία bestrafen zu lassen—und dadurch in seiner Psyche richtige Verhältnisse wiederherzustellen—, mit Hilfe der forensischen Rhetorik seine Zeit mit Versuchen vertut, seiner gerechten Strafe zu entweichen.

108 »In 405B-C haben wir es im besonderen mit der Gerechtigkeit zu tun«, Gigon, o.c., 307); vielmehr geht es um den Versuch, einer Konfrontation mit der Gerechtigkeit *auszuweichen*. Sokrates sieht nicht auf den Richter, sondern auf denjenigen, der vor dem Richter erscheinen muß, meistens als Angeklagter. Dementsprechend geht es nicht um die Kunst des Richters (δικαστική), sondern um die forensische Rhetorik (δικανική), die verhindert, daß dem Menschen Recht geschieht. Die δικανική ist die Parallele zur von Sokrates kritisierten zeitgenössischen Medizin (*unten*, 3.3.2.3): beide verhindern, daß dem Menschen das Richtige geschieht; *unten*, Anm. 121. Trotz τὸ πολὺ τοῦ βίου (405B7) und ἀγνοῶν ... τὸ παρασκευάζειν τὸν βίον (C4-6) übersieht Gigon (o.c., 308-309) die Bedeutung, die der Aspekt *Zeit* auch in Sokrates' Kritik an ἀκολασία und δικανικὴ τέχνη hat.

109 'Αργία (405D1), und die durch sie bedingte Krankheit, ist als eine den *Reichen* vorbehaltene Möglichkeit zu verstehen; 422A1-2, 426A8.

110 Aus Sokrates' Kritik an der Medizin-des-Herodikos schließt Jäger, daß die Medizin die Aufgabe der Gymnastik übernehmen sollte: »Die völlige Perversion ist es, wenn man, statt der Medizin mehr und die Erziehung des gesunden Menschen zu übertragen, umgekehrt die Gymnastik zu einem Heilverfahren gegen chronische Krankheiten macht, wie es Herodikos tat« (1944, II 309). Dagegen wird u.E. »die Erziehung des gesunden Menschen« von Sokrates der *Gymnastik* allein vorbehalten, die sich durch die »einfache Diät« (404B7 f.) darum bemühen soll, die schon vorhandene, »natürliche« (407C7-8) Gesundheit zu erhalten; die Medizin darf, nach Sokrates' Meinung, allein dann angewandt werden, wenn »von Natur und durch die Lebensweise gesunde« (Gigon, o.c., 320) Menschen oberflächlich erkranken (407C7-E2; 408A8-B3; 409E5-410A4). Somit hält Jäger dasjenige für Sokrates' Forderung, was dieser selbst gerade zum Gegenstand seiner Kritik macht: daß die

(Methode der) Gymnastik (seit Herodikos) zu einem Instrument der Medizin geworden ist, während die Medizin—wie es der Arzt und Politiker Asklepios gewollt habe—, nicht anders als die Gymnastik, ein Instrument der Politik hätte bleiben sollen. Der *Kern* von Sokrates' Kritik an der zeitgenössischen Medizin ist die These, daß (seit Herodikos) die Medizin die Diät, als therapeutisches Mittel, von der Gymnastik übernommen hat; anders gesagt: daß die Gymnastik *ihr* Mittel, die Diät, im Hinblick auf jene Menschen einsetzt, die von den *Ärzten*—freilich *ohne* Benutzung der Diät—behandelt werden sollten, die Kranken.

111 Positiver als im *Staat* soll das Verhältnis von Gymnastik und Medizin, Adam zufolge, in anderen Schriften Platons dargestellt werden (»Plato himself thoroughly appreciates the connexion between γυμναστική and ἰατρική«, I, 176). Dazu weist Adam u.a. auf *Timaios* 89C7-D1 hin: παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα—ἀλλ' οὐ φαρμακεύοντα κακὸν δύσκολον ἐρεθιστέον. In der Mitte dieses Zitates hat Adam jedoch entscheidend wichtige Worte weggelassen: καθ' ὅσον ἂν ᾖ τῳ σχολή. Die »Mischung« von Medizin und Gymnastik wird somit auch im *Timaios* von jenem Kriterium abhängig gemacht, das im *Staat* für die Kritik an der zeitgenössischen Medizin entscheidend ist. Die Worte τὰ τοιαῦτα (89C8) beziehen sich übrigens nicht auf Krankheiten, die Folgen von falscher Diät und Untätigkeit sind, wie im *Staat*, sondern auf »Kleinigkeiten« (89C6-7; vgl. τὰ γὰρ νοσήματα, ὅσα μὴ μεγάλους ἔχει κινδύνους, B3-4). Daß das Verhältnis von Gymnastik und Medizin im *Gorgias* positiver dargestellt wird (Adam weist auf 452A ff. und 464Bff. hin), hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß die Verfallsform der Medizin (als eine solche erscheint im *Staat* die zeitgenössische Medizin) im *Gorgias* nicht als Medizin, sondern als, als Medizin verkleidete, κολακευτική dargestellt wird. Sokrates' Kritik an dieser κολακευτική (ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου, *Gorgias* 465A1-2) dürfte auch für die im *Staat* kritisierte Medizin-des-Herodikos zutreffen.

112 Gigon verkennt die Bedeutung der *Zeit* in Sokrates' Kritik an der Medizin; *oben*, Anm. 107. Sokrates interessiert sich hier für Zeit, insofern jene Menschen, die ihre Lebenszeit für die Bemühung um Arete benutzen sollten, diese durch ἀκολασία und Krankheit verschwenden. Fink meint, es gehe bei der Kritik an der Medizin darum, daß man dem *Tod* seine Rechte auf das menschliche Leben nicht nehmen sollte (1970, 130); dem Sokrates kommt es jedoch nur darauf an, ob der Lebende zum »eigenen Werk« fähig ist.

113 Für den Gegensatz von Handwerkern und Reichen, s. 406C6-7; vgl. D1; 407A4. Daß der Handwerker die Medizin richtig benutzt, geschieht »schon darum ... weil er arbeiten muß um überleben zu können« (Gigon, 1976, I 315).

114 »Was Platon betonen will ist ... das Pflichtbewußtsein und die Sachlichkeit des Handwerkers« (Gigon, o.c., 315). Daß der Handwerker sich hier freiwillig gemäß der Lehre vom »eigenen Werk« verhält, legt nahe, daß es nicht seine Klasse ist, von der die Gefährdung der politischen Ordnung ausgeht; *unten*, 4.3.

115 Der Aspekt *Zeit* spielte schon bei der Einrichtung der πρώτη πόλις eine Rolle: 370B7-C5; 371C1 f.; 374E1.

116 Gigon übersetzt den Vers des Phokylides (vgl. 407A7-8) folgendermaßen: »Man soll sich zuerst um den Lebensunterhalt bemühen, und um die Tugend dann, wenn man schon zu leben hat« (o.c., 316); Platon selbst habe hier »nicht zwei Stufen einer geschichtlichen Entwicklung im Auge, sondern die nebeneinander bestehenden Lebensformen zweier verschiedener Stände« (o.c., 317).

117 Zur Therapie erlaubt Sokrates den Ärzten φάρμακα, κάτω κάθαρσις, καῦσις und τομή (406D2-3; 407D2-3; vgl. 426B1). Grundlage einer richtigen Medizin ist die gute Physis, zusammen mit der richtigen Diät (als Indiz der richtigen, »einfachen« Gymnastik; *oben*, 3.3.1). Nur auf dieser Grundlage ist die Anwendung der genannten therapeutischen Mittel erlaubt (407C8; vgl. 408B2); fehlen diese Voraussetzungen, so sollten die Mittel der Medizin gar nicht angewandt werden (408B2-4; 409E4-410A4).

118 Stenzel schreibt, Platon neige, »erfüllt von der griechischen Idee der Kalokagathia ... sichtlich zur Annahme, daß körperliche Gesundheit allein auch dem Denken das

richtige Maß geben könnte, daß jedenfalls die Rückwirkung der Schwächlichkeit auf die geistige Kraft der regierenden Philosophen verhängnisvoll wäre« (1928, 139). Sokrates interessiert sich jedoch nicht für Kraft oder ihr Fehlen (»Schwächlichkeit«), sondern für Gesundheit als Voraussetzung dazu, daß man Zeit zum »eigenen Werk« (besonders: zur Arete-Philosophie) hat; Gesundheit, als Ergebnis der Gymnastik-1, ist nur eine hinzukommende Bedingung der Arete (anders verhält es sich mit Tapferkeit, als Ergebnis der Gymnastik-2, *unten*, 3.3.3); nach 403D setzt die körperliche Arete (Gesundheit) ihrerseits die Arete der Psyche voraus (*oben*, 3.3.1); *unten* 6.3.4, zu Theages.

119 Daß allein ἀκολασία—ohne gleichzeitige Erwähnung von δειλία / ἀνανδρία—als die Folge falscher musischer Erziehung genannt wird, nimmt die *zweite* Behandlung der Gymnastik (410B5 ff.) vorweg, der zufolge besonders Tapferkeit das Ergebnis der gymnastischen Erziehung ist; 410B5 ff. ist nicht mehr von einem Beitrag der Musik zur Tapferkeit die Rede, obwohl doch bei der Behandlung der musischen Erziehung σωφροσύνη *und* ἀνδρεία gleichermaßen als ihr Ergebnis betrachtet worden waren (*oben*, 3.2).

120 Zum Wort δικανική (statt δικαστική), Adam: »Plato deliberately selects the less reputable word, meaning by it the arts by which men try to lead the true δικαστής astray« (I, 173); Sokrates kommt es jedoch nicht darauf an, daß der *Richter* irregeführt wird, sondern darauf, daß der ἀκόλαστος durch die Unterstützung der δικανική / forensischen Rhetorik vor Gericht nicht bekommt, was er bräuchte: τὸ δίκαιον. Sokrates' Kritik an der δικανική, als Verfallsform der δικαστική, ähnelt seiner Kritik an der Medizin-des-Herodikos (als Verfallsform der Medizin-des-Asklepios), *oben*, 3.3.2.3; vgl. Fink (1970, 130). Für das Verhältnis der forensischen Rhetorik zum »System der Künste«, Friedländer, 1928, III 82-83.

121 Forensische Rhetorik und Medizin (in der Tradition des Herodikos) ähneln sich noch in einer dritten Hinsicht: beide verhindern, daß dem sie benutzenden Menschen geschieht, was ihm, nach Sokrates' Meinung, geschehen sollte; vgl. Friedländer: »die Rhetorik, die ... darauf zielt, den Menschen vor dem «Recht» (oder der Strafe) zu bewahren« (o.c., 83). Schematisch wiedergegeben:

ἀκολασία	*Ursache*: falsche musische Erziehung	*Bekommt*: Unterstützung durch zeitraubende forensische Rhetorik	*Braucht*: Wiederherstellung des δίκαιον mit Hilfe der Richterkunst.
Krankheit (wenn mehr als inzidentell)	*Ursache*: falsche gymnastische Erziehung	*Bekommt*: zeitraubende Behandlung durch, die Ursache der Krankheit nicht angreifende, Mischung von Medizin und Diät	*Braucht*: Wiederherstellung der Gesundheit, sofern möglich mit Therapien aus der Tradition des Asklepios.

Die Kritik an forensischer Rhetorik und Medizin bezieht sich somit auf Vergleichbares.

122 Nettleship spricht von einem Mann »who is always going into court to get justice because he has none of his own« (1935, 90); jedoch will der ἀκόλαστος durch Benutzung der forensischen Rhetorik gerade *verhindern*, daß er sein δίκαιον bekommt (vgl. Friedländer, o.c., 83; *oben*, Anm. 120.

123 Die Worte ὅτι μὴ ἀνάγκῃ (410B3) beziehen sich auf deutlich zu bestimmende (407D1) Krankheiten, die trotz guter Physis und richtiger Diät (407C8) nicht zu vermeiden sind: τραύματα, ἐπέτεια νοσήματα ἐπιπέσοντα (vgl.405C8-9); vgl. »ἀποκεχριμένον (407D1): an isolated, local malady« (Adam I, 179).

124 Die πρώτη πόλις (369B5 ff.) wurde konstruiert als System der Technai, in dem für Untätige kein Platz ist. Diese erscheinen, in der Reihe der Verfassungen (VIII-IX), erst in der Plutokratie, auf *zwei* Ebenen: 1) die plutokratischen Reichen *schei-*

nen eine politische Aufgabe zu erfüllen, der ein Großteil von ihnen sich in Wahrheit jedoch entzogen hat (552B6-9); 2) die Armen der Plutokratie werden zum Teil vorgestellt als frühere Reichen, denen durch ἀκολασία das Geld ausging und die sich nunmehr untätig in der Polis aufhalten (555C-D); *unten*, 4.3.

125 Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon, Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs*, Tübingen 1959; zur philosophischen Protreptik, vgl. S.R. Slings, *A Commentary on the Platonic Clitophon*, Amsterdam, 1981, 69-183.

126 Insofern προτρέπειν bei den Sophisten »etwas nur Vorläufiges« (1959, 280) meine, sei das Platonische, philosophische »Hinwenden zur Arete« schon nicht mehr als προτρέπειν zu bezeichnen (1959, 28).

127 »Um die besondere (protreptische) Funktion eines Gesprächs zu erfassen, muß man vor allem die Stellen untersuchen, an denen das ganze Gespräch und seine Absicht ausdrücklich besprochen werden. Das geschieht bei Platon für gewöhnlich in der Paränese« (1959, 107).

128 Die Bezogenheit der Paränese auf die Elenktik gehe daraus hervor, daß »paränetische Situationen« dort entstehen, »wo das elenktische Fragen und Antworten noch nicht in Gang gekommen ist, wo es wieder ins Stocken gerät, oder wo es schließlich anhält« (1959, 29). Aus methodischen Gründen untersucht Gaiser jene Form der Paränese, »die ihren typischen Ort in der *Mitte* des Dialogs hat« (1959, 149); sie finde sich immer dort, »wo eine Besinnung auf die gegebene Gesprächssituation und das Gespräch überhaupt stattfindet« (1959, 149).

129 Einerseits spricht Gaiser von »den spätern Dialogen (mit der 'Politeia' angefangen)« (1959, 147; vgl. 197), andererseits rechnet er den *Staat* den frühen Dialogen zu (1959, 28). Dementsprechend wird die philosophische Paränese, sofern im *Staat* erkennbar, in einer Reihe besprochen, die beim *Laches* beginnt und beim *Staat* aufhört (1959, »Zweiter Teil«, 148-196). Der folgende »Ausblick« auf »Die späteren platonischen Dialoge« (1959, 197 ff.) fängt wieder mit dem *Staat* an: »Die protreptische Besinnung auf die Philosophie in der Mitte der 'Politeia' « (1959, 201-206).

130 Vgl.: »Je mehr nun in der Akademie das μέγιστον μάθημα mit der Ausbildung der 'Ideenlehre' einer Untersuchung und Auswertung zugänglich wird, je mehr in der Akademie über das elenktische 'Fragen und Antworten' hinaus nach dialektischer Methode geforscht und unterrichtet wird, um so mehr nimmt der philosophische βίος bei Platon auch die Züge eines gewöhnlichen Lehrens und Lernens an. Jedenfalls wird in den Dialogen von der 'Politeia' an die Darstellung des elenktisch-paränetischen Sokrates-Protreptikos weitgehend ersetzt durch die Darstellung lehrhafter Erörterungen, bei denen Sokrates nicht immer die führende Rolle spielt« (1959, 198); vgl. »Das Protreptische beherrscht beim späten Platon nicht mehr so sehr die einzelnen Dialoge im ganzen, sondern ist vielmehr auf einzelne Stellen beschränkt, die beinahe aus dem Gesamtzusammenhang des Dialogs herausfallen« (1959, 32).

131 Vgl. 1959, S. 32 (zitiert *oben*, Anm. 130); Gaiser spricht von »den spätern Dialogen (mit der 'Politeia' angefangen), in denen Platon die Form der sophistischen Protreptik entschieden hinter sich läßt und in anderer, lehrhafterer Weise auf die Aneignung des ... Arete-Wissens vorbereitet« (1959, 147). »Exkurse« finde man übrigens nicht erst seit dem *Staat*, sondern schon im *Euthydemos, Menon* und *Protagoras*, in denen ihre Funktion noch eine andere sei als im *Theätet*: »Diese Stücke sind keine Einlagen, sondern sind in die 'paränetische Situation' hineingeformt« (1959, 171).

132 Vgl. *oben*, Anm. 104.

133 Vgl. »Schon in den frühen Dialogen stellt Platon in der paränetischen Situation mitten im Gespräch dar, daß die Wahrheit lange Zeit braucht, um gegen die δόξα aufzukommen« (1959, 209).

134 Vgl. »Schon in den ersten Dialogen ist angedeutet und noch im 7. Brief steht ..., die letzte Einsicht könne nur herausspringen und zünden aus einer langewährenden Beschäftigung mit der Sache« (1959, 204).

135 Vgl. »Das wahre Wissen steht erst fest, wenn es 'viele Male auf vielerlei Weise' herausgefragt worden ist« (1959, 184).

136 Vgl. »Der paränetische Zuspruch des Sokrates in der Mitte des Gesprächs, sich nach dem λόγος zu richten, verlangt ein Wagnis, bei dem das ganze Leben auf dem Spiel steht« (1959, 155).

137 Eine Ausnahme bildet Gigon (1976, I 305-351), der jedoch nicht zu einer befriedigenden Verknüpfung des Intermezzos mit dem Kontext (o.c., 320, 323; *unten*, Anm. 146) gelangt.

138 Gaiser zum s.E. scheinbaren Exkurs des *Theätet*: »Erst bei genauerem Hinsehen wird eine feste Verankerung des protreptischen Abschnitts im Gesamtgespräch sichtbar« (1959, 207). In diesem Sinn könnte man darauf hinweisen, daß im *Staat* Sokrates' erste Behandlung der Gymnastik, mit der Leugnung der Körperkraft als Ziel der Gymnastik, für einen »Timokraten« wie Glaukon (*unten*, Anm. 144) schwer zu verdauen sein muß, wird doch gerade die Gymnastik von den Timokraten geschätzt (vgl. 547D6-8; 549A6). Mit einiger Mühe könnte man hier die »Relativierung der Güter« finden, die—nach Gaiser; *unten*, Anm. 139—ein typisch protreptisches Motiv bildet.

139 Vgl. »Der Gedanke, daß es sich beim ἀγαθόν und καλόν um relative Werte handelt und also dasselbe Ding ambivalent sein kann, ist uns immer wieder als typischer Bestandteil des sophistischen Logos Protreptikos begegnet« (1959, 72; vgl. 70).

140 Von dem richtigen Verhältnis zu den »Gütern« sei im *Staat* auch dort die Rede, wo man »das eigentliche παράδειγμα der philosophischen Paränese bei Platon« (1959, 195) finde: »der Vernünftige werde sich in allem danach richten, daß er mit der ἀρετή die beste φύσις und συμφωνία der Seele erlangt; dadurch ist sein Verhalten zu den 'Gütern' wie μαθήματα, ἰσχύς, ὑγίεια, κάλλος, τιμή bestimmt« (1959, 196; vgl. 591C1 ff.). Erstaunlicherweise erwähnt Gaiser nicht die 591D6-10 gleichfalls genannten χρήματα.

141 Ähnlich Gaiser, zu Hippokrates im *Protagoras*: »Die Bereitwilligkeit des jungen Menschen zur Paideia ist von vornherein gegeben. Hippokrates ist geradezu übereifrig. Daher kommt auch hier die sokratische Mahnung zur θεραπεία ψυχῆς einer Warnung vor der Gefahr der falschen Erziehung gleich« (1959, 128; vgl. 139; 194).

142 Gigon (1976, I 320) erwähnt zwar, daß die Mitglieder der »beiden oberen Stände ... überhaupt keinen Besitz haben«, übersieht jedoch den »fysischen« Reichtum der Wächter; die Forderung an die Wächter, auf »äußeres Gold und Silber zu verzichten« (415E ff.; *unten*, 4.1), wird ihnen gegenüber an erster Stelle damit begründet, daß sie »von Natur reich« (415A4-5) sind, »göttliches Gold und Silber in der Psyche« (416E4-6) haben, das sie nicht durch »Mischung« mit »menschlichem Golde« verunreinigen dürfen (416E6-8; *oben*, 1.5).

143 Glaukon bemerke, so Gigon, »es könne sich gewiß nicht darum handeln, erst dann 'die Tugend' zu üben, wenn der Lebensunterhalt gesichert ist, sondern 'schon vorher'. Dies besagt ..., daß zur Tugend auch schon derjenige verpflichtet ist, der noch arbeitend um sein Überleben zu kämpfen hat, also auch schon der Handwerker« (o.c., 318). Obwohl Glaukon die finanzielle Seite des Lebens berücksichtigt (407B6), dürfte er sich kaum für die Tugend der *Handwerker* interessieren (406E4-5). Gigon versucht, die Tugend auch der *Chrematisten* der »guten Polis« zu retten (vgl. o.c., 348-350).

144 Glaukon kommt in die Nähe des »timokratischen Menschen« (548D8 ff.). Gigon bezieht den Unterschied zwischen Glaukons und Sokrates' Verständnis von Arete auf die verschiedenen Aufgaben der Wächter, als militärischer Wächter und philosophischer Regenten (o.c., 346); eher ist hier der Unterschied zwischen aristokratischem und timokratischem Verständnis von Arete vorweggenommen; vgl. 549A.

145 Es handelt sich wieder um das protreptische Motiv »Warnung vor der falschen Erziehung«; *oben*, S. 72 f. Fink zieht aus Sokrates' Worten den Schluß, daß die Ärzte nicht zu den Chrematisten gehören werden (was in der ἀγαθὴ πόλις bedeutet, daß sie zu den Wächtern gehören werden!): »Die POLIS aber bedarf der rechten Ärzte so, wie sie der rechten Richter bedarf. Das sagt: der rechte Arzt und der rechte Richter sind nicht 'Erwerbsleute' wie die Bauern, Handwerker und Händler ...«(1970, 130-131). Dieser Schluß scheint uns falsch: 1) im Intermezzo spricht

Sokrates nicht im Rahmen der »guten Polis« (*oben*, S. 73 f.); 2) aus der These, daß Asklepios, als Begründer der Medizin, aufgrund politischer Überzeugungen handelte, folgt nicht, daß in seiner Tradition stehende Ärzte schon dadurch Politiker sind, daß ihr Handeln in einem politischen Rahmen stattfindet. Hätte Fink recht, so müßten *alle* Technitai, deren Techne in einem politisch wichtigen Rahmen ausgeübt wird (z.B. jene Technitai, deren Erzeugnisse irgendwie bei der Erziehung der Wächter eine Rolle spielen; *oben*, 3.2.2.2), selbst Wächter sein. Aus den Vorschriften zur musischen Erziehung scheint uns vielmehr hervorzugehen, daß die Wächter für z.B. die dichtenden Nicht-Wächter die Richtlinien aufstellen, innerhalb derer gedichtet werden darf (*oben*, 3.2.2.1). Bezogen auf die Ärzte: solange sie die Tradition des Asklepios fortsetzen, handeln sie politisch richtig, ohne dadurch selbst—im Rahmen der »guten Polis«—zu Politikern zu werden.

146 Gigon, zu 406C-407C: »So ist also der ganze Abschnitt zwar in sich geschlossen, aber in den Kontext nur rudimentär eingefügt (o.c., 320); ähnlich zu 408C-410B (o.c., 323). Ein solcher Schluß ist wohl nur dann zu vermeiden, wenn man den *protreptischen* Sinn von 408C-410B erkennt («Wenn du Richter werden willst, sollst du in der Jugend den Gerichten fernbleiben und die εὐήθεια, als Grundlage zur Arete, erhalten»), der diesen Abschnitt mit dem Vorhergehenden («Bleibe σώφρων und gesund, damit deine Zeit frei bleibt zur Philosophie») verbindet. Zur Bedeutung des Intermezzos insgesamt, Friedländer: «So wird jetzt klar, was die scheinbare Abschweifung über den Arzt und den Richter im Abschnitt von der Erziehung bedeutet: Medizin und Rechtspflege werden in ihrem Wert herabgesetzt, um der Erziehung den höchsten Rang zu sichern» (1928, III 83). Obwohl Medizin und Rechtspflege in der Tat «herabgesetzt» werden, geht es im Intermezzo doch um von Friedländer nicht Erwähntes: falsche musische und gymnastische Erziehung führen zur Verschwendung der Zeit, bei Ärzten und vor Gericht, und halten dadurch von der eigentlichen Aufgabe, Arete-Philosophie, ab; *oben*, Anm. 104.

147 So auch Gigon: »Der Abschnitt 408C-410B hat in Wahrheit jedoch nicht den vollkommenen, sondern einen durchschnittlichen Staat vor Augen« (o.c., 330); wir behaupten das allerdings vom Intermezzo insgesamt.

148 Einzige, unbedeutende Ausnahme: 411C6; s. 3.3.3.2, S. 82 f.

149 Vgl. Gigon: »Wir kehren zur Gymnastik im allgemeinen zurück, von der streng genommen bisher kaum die Rede gewesen war« (o.c., 331).

150 Daß auch bei »Gymnastik-2« ein gewisser Bezug auf den Körper angenommen wird (τῆς ψυχῆς ἕνεκα τὸ μέγιστον, 410C5-6), bedeutet nicht, daß noch die erste Interpretation von Gymnastik (als Diätetik) vorausgesetzt wird; vielmehr wird nur anerkannt, daß γυμνάσια und πόνοι ihre (körperlichen) Nebenfolgen (Kraft, 410B7; Gesundheit, 411C6) haben.

151 Glaukon überhört (vgl. 410B9) die *Erneuerung* von 410B5-6 (πρὸς τὸ θυμοειδές), da er 410B7-8 wieder die seit 403D vertrauten Gedanken hört; sein Unverständnis zeigt sich erst (410C4, 7, 8, 11), wenn Sokrates ausdrücklich von der psychischen Wirkung der Gymnastik spricht (410B10 f.). Schon 375B7 war deutlich geworden, daß θυμοειδής eine *psychische* Qualität meint.

152 Die Psyche wird hier vorgestellt als *eine* Saite (Monochord), deren Spannung durch Gymnastik allein zu groß, durch Musik allein zu gering wird; *unten*, Anm. 158.

153 Gigon (o.c., 340) erwähnt Sokrates' These, daß beide »Technai auf die Seele einwirken«, weshalb es auch möglich sei, »sie im richtigen Verhältnis miteinander zu kombinieren«; Gigon übersieht, daß beide Technai dargestellt werden als bezogen auf *verschiedene* Seelenteile (Gymnastik auf das Thymoeides, Musik auf die φιλόσοφος φύσις) und daß das »Wecken des Thymoeides« als Aufgabe der Gymnastik, das »Wecken des Logos« als Aufgabe der Musik dargestellt wird; *unten*, Anm. 181.

154 Popper schreibt, die Klasse der Herrscher »must ... be able to refrain from *too much* fierceness in its dealings with the ruled« (1945, I 52; kurs. von uns); richtig ist vielmehr, daß, nach 374-412, Härte nicht im Hinblick auf die Untertanen, sondern auf die Verteidigung der Polis, nach außen, erfordert wird.

155 Vgl. *oben*, Anm. 11. Gigon weist auf den *Politikos* (305E-311C) hin, in dem »die Harmonisierung der beiden Temperamente und der ihnen zugeordneten Tugenden der Tapferkeit und Sophrosyne geradezu als die Hauptaufgabe des wahren Staatsmannes bezeichnet wird« (1976, I 333); der Staatsmann müsse, im *Politikos*, »Tapferkeit und Sophrosyne so miteinander verflechten, daß eine in sich geschlossene und dauerhafte politische Gemeinschaft zustande kommt» (o.c., 333); im *Politikos* sei der Ausgleich der zwei Naturbegabungen, zwecks Dauerhaftigkeit der politischen Gemeinschaft, «seltsamerweise das Ziel der staatsmännischen Tätigkeit überhaupt» (o.c., 333), im *Staat* dagegen sei «dieser Ausgleich immerhin nur eine Komponente des volkommenen Staates neben anderen» (o.c., 333). Gigon übersieht, daß im *Politikos* von *außen*politischen (308A4-9; «Imperialismus»!), im *Staat* von *innen*politischen Folgen allzu grosser Härte die Rede ist. Obwohl es in beiden Dialogen um die Kontinuität der Polis geht, ist in ihnen nicht von der gleichen Bedrohung der Kontinuität die Rede (*unten*, Anm. 160). Dementsprechend ist die Funktion der σωφροσύνη in beiden Dialogen verschieden: im *Staat* soll sie *innen*politisch die militärische Härte der Wächter neutralisieren, im *Politikos* wird sie als *außen*politisch gefährlich dargestellt (307E1-308A2).

156 Schon hier geht es um die Frage der Einheit der Psyche; vgl. die Besprechung des »Satzes vom Widerspruch«, 436B5 ff., und die entscheidende Bedeutung von ἅμα in dieser Besprechung (S. 378 Anm. 8). Vgl. Hoffmann, 1964; *oben*, 184 f., 276 f.

157 Gigon sieht hier kein Problem: »Daß diese Forderung erfüllbar sei, hatte sich am Paradeigma des guten Wachhundes gezeigt« (o.c., 332). Eher scheint uns die Behandlung der Erziehung der Wächter den Sinn zu haben, zu zeigen, unter welchen Bedingungen die im Fall des guten Wachhundes einleuchtende Möglichkeit *auch beim Menschen* wirklich werden kann.

158 Daß, neben »Mischung«, auch von »Harmonie« der zwei φύσεις gesprochen wird (410E8, 10; vgl. 411A3; 412A1, 6) und es von demjenigen, der Musik und Gymnastik richtig kombinieren kann, heißt, er sei »musischer« (412A6) als der Musiker, der die Saiten miteinander kombiniert (A7), scheint der Hypothese der Mischung in *einer* (*oben*, Anm. 152) Saite zu widersprechen. Dennoch ist die Vorstellung einer *zwei*saitigen Psyche (»The soul has ... two strings, the φιλόσοφον and the θυμοειδές, which make a kind of ἁρμονία when they are tuned to the proper pitch by Musik and Gymnastic,« Adam, I 188) noch weniger befriedigend: da Thymoeides und Philosophon, wenn sie zwei verschiedene Saiten sind, jeweils allein von der Gymnastik, bzw. Musik, beeinflußt werden, wäre die Folge einer Erziehung in Musik *und* Gymnastik, daß der Härteunterschied zwischen dem harten Seelenteil, der ja durch Gymnastik nur noch härter werden kann und auf den allein Gymnastik sich bezieht (*oben*, S. 78), und dem weichen Seelenteil, der ja durch Musik nur noch weicher werden kann und auf den allein Musik sich bezieht, immer größer würde; deshalb kann das Modell einer zwei-saitigen Psyche nicht zeigen, wie die zwei entgegengesetzten Eigenschaften harmonisiert werden können. Dagegen macht das ein-saitige Modell vorstellbar, *wie* das Harte der Psyche weicher gemacht wird—nämlich durch die Musik, indem sie, an der weichen Seite, die Spannung verringert—und *wie* das Weiche der Psyche härter gemacht wird—nämlich durch die Gymnastik, indem sie, an der harten Seite, die Spannung vergrößert—. 412A1-2 werden *beide* Seelenteile (θυμοειδές und φιλόσοφον, 411E6) »angezogen« (ἐπιτεινομένω, 412A1; durch die Gymnastik, vgl. 410D8), bzw. »gelockert« (ἀνιεμένω, 412A1; durch die Musik, vgl. 410E2); daß Gymnastik hier *auch* auf das Weiche der Psyche wirken soll (trotz 410B5-6), daß Musik *auch* auf das Harte der Psyche wirken soll (trotz 410E1-3), scheint uns allein beim Modell der ein-saitigen Psyche vorstellbar. Man sollte allerdings vorsichtig damit sein, zu sehr nach Einzelheiten einer Vorstellung der Psyche als Harmonie von Saiten zu fragen: »es ist nicht der einzige Fall, in dem eine philosophische These Dinge wörtlich nimmt, die zuvor und anderwärts als unverbindliche Metaphern auftreten«(Gigon, o.c., 341).

159 Bosanquet zu 411A: »Courage ... is throughout the excellence of the spirited part, but in the later discussion not temperance but wisdom is the excellence specially

corresponding to the philosophic part« (1895, 116). Der Hintergrund dieses Phänomens ist, daß σωφροσύνη unmittelbar auf Begierden geht und deshalb politisch wirksam ist, daß jedoch ein solcher Verzicht auf die »Güter« allein in der philosophischen Erfahrung des »Guten selbst« begründet werden kann; *unten*, Kap. 6. Da σώφρων (410E10) wahrscheinlich synonym ist mit ἥμερός τε καὶ κόσμιος (410E3), mit welchen Worten an die Problematik von 375B angeknüpft wird, erkennt man, daß jene zwei Eigenschaften, die nach 375B in der Wächterpsyche gleichzeitig vorhanden sein sollen, hier zuletzt als ἀνδρεία und σωφροσύνη definiert werden; vgl. schon σωφρόνων, ἀνδρείων (399C3).

160 *Oben* (Anm. 155) wurde auf den Unterschied zwischen *Staat* und *Politikos* hingewiesen, wenn es um das Verhältnis von ἀνδρεία und σωφροσύνη geht. Diese immer wieder zitierte »Parallele« (vgl. Zeller, 1922, II, Abt. I, 910, Anm. 4; Wilamowitz, 1919, II 189, Anm. I; Adam, I 107; Stenzel, 1928, 142; Gigon, o.c., 332-3, 341) führt bei Wild (1946, 97) zu folgendem Mißverständnis über die Bedeutung des Thymoeides der Wächter: »But without guidance this must lead, in the case of man, to aggression rather than protection. Hence the remainder of Book II and the whole of Book III are devoted to the necessary education of this guarding or conserving factor, and the consequent purification of the *imperialistic* state to which its unbridled expansion must lead. Education is the only possible check upon unnecessary luxury and *imperialism*. If imagination is not led ... the whole state will be led into *unbridled aggression* or *spineless indifference*« (kurs. von uns); die Alternative »unbridled aggression—spineless indifference« zeigt, daß Wild den *Staat* vom *Politikos* her interpretiert.

161 Schon Krohn (1875, 25; zitiert bei Adam, I 186) habe hingewiesen auf »apparent inconsistency with 398E ff.«, übersehe jedoch, »that Plato is here describing the facts of common experience, whereas before he was making laws of his own« (Adam, I 186). Adam selbst übersieht, daß Sokrates nur im Fall der einseitig musischen, nicht der einseitig gymnastischen Erziehung die »facts of common experience« beschreibt; *unten*, Anm. 165.

162 Vgl. Gigon: »Zu beachten ist noch der Hinweis auf 398D-399A, wo die klagenden und weichlichen Tonarten entschieden verworfen worden waren« (o.c., 336-337).

163 Dort, wo die Funktion der Musik politisch entscheidend wird, wird sie als Philosophie verstanden; *unten*, 6.5.5.

164 Gigon rekonstruiert ein »zunächst übersichtliches Schema« (o.c., 338) Platons, das *acht* Möglichkeiten enthielt, von Platon jedoch »in ein locker gebautes Gespräch« (o.c., 338) umgesetzt worden sei, wodurch im Text »einige dieser Fälle nicht berücksichtigt« (o.c., 339) worden seien. Gegen diese Rekonstruktion sind zwei Einwände zu machen: 1) übersehend, daß Musik unmittelbar nur auf das Philosophon, Gymnastik unmittelbar nur auf das Thymoeides wirkt (*oben*, S. 78), bezieht Gigon Musik auf Philosophon *und* Thymoeides, Gymnastik auf Thymoeides *und* Philosophon; er gibt weder die Wendung wieder, Gymnastik »wecke das Thymoeides« (410B6), noch jene, Musik »wecke den Logos« (411D4); 2) Gigon geht von der Vorherrschaft, *entweder* des Thymoeides *oder* aber des Philosophon, aus (o.c., 338 f.); zwar erwähnt er, daß die Wächter »beide Naturanlagen in einer Person vereinigen« (o.c., 340), jedoch werde in »dem in 410C-411E teilweise durchgespielten Schema« (o.c., 340) mit »einseitigen Begabungen« gerechnet. Von »einseitiger Begabung« ist jedoch allenfalls 411B6-7 die Rede, zur Erläuterung dessen, daß die Folgen einseitiger (und ungereinigter) musischer Erziehung sich bei manchen Menschen schneller (bzw. langsamer) einstellen als bei anderen.

165 Zur *ersten* Möglichkeit: Sokrates hatte die Reinigung der Musik (*oben*, 3.2) im Hinblick auf ihre Aufgabe unternommen, *beide* Seiten der Psyche der Wächter zu fördern; dementsprechend wäre die einseitige Beschäftigung mit der *gereinigten* Musik den Wächtern nicht schädlich und wäre Gymnastik für die Wächter nur in körperlicher Hinsicht erforderlich; diese *Zwei*seitigkeit ist freilich noch nicht im Fall der, von der gereinigten Musik vorbereiteten, Musik-als-Philosophie deutlich geworden. Zur *zweiten* Möglichkeit: daß ungereinigte Musik die Psyche weicher macht

(411A5-B4), muß nicht bedeuten, daß sie auch auf den Logos vorbereitet (was 411C-D als die Funktion musischer Erziehung erscheint), war doch gerade die *gereinigte* Musik als Vorbereitung auf den Logos erschienen (401D1-3; 402A3-4; *oben*, S. 000). Für Sokrates' Forderung an die Wächter (πειθοῖ μὲν διὰ λόγων ... χρῆται, 411D8) wäre ein Ausgleich der Gymnastik durch eine nicht als Philosophie verstandene Musik nicht zweckdienlich. Die erste Möglichkeit zeigt demnach, daß, wenn man vom bisher Gesagten ausgeht, Gymnastik für die *Psyche* der Wächter nicht erforderlich scheint, wenn nur, gemäß den II-III entwickelten Vorschriften, musisch in der richtigen Weise erzogen wird. Die zweite Möglichkeit zeigt, daß die *un*gereinigte Musik kaum jene Folge haben dürfte, die Sokrates 411C4-E2 von einer Korrektur der Gymnastik durch die Musik zu erwarten scheint.

166 Vgl. τὸ μὲν πρῶτον (411A9) ... τὸ δὲ μετὰ τοῦτο (411B2), mit der Beschreibung dessen, was μετὰ τοῦτο geschieht: μαλθακὸν αἰχμητήν (B4).

167 Man findet 545C7 ff. nur *eine* Verfallsform der Aristokratie, nämlich die Timokratie, die durch Vernachlässigung der Musik-Philosophie entsteht; es gibt dagegen keine Verfallsform der Aristokratie, die durch Vernachlässigung der *Gymnastik* entstünde. Obwohl beim einzelnen Wächter die richtige Mitte (σωφροσύνη τε καὶ ἀνδρεία, vgl. 410E10) die Mitte zwischen zwei Verfallsformen (δειλία, wegen zuwenig Gymnastik und zuviel Musik; ἀγροικία, wegen zuwenig Musik und zuviel Gymnastik) ist, ist der Verfall der Aristokratie nur nach einer Richtung möglich. Musik-Philosophie erscheint in VIII als die Garantie dessen, daß Gymnastik nicht vernachlässigt wird; s. 546D5 f. Für die in Kap. 3 behandelte Frage nach dem Verhältnis von Musik und Gymnastik bedeutet dies, daß die These der schädlichen Folgen einer einseitig musischen Erziehung (411A5-C3) nur dann bewiesen werden kann, wenn Musik nicht als Philosophie verstanden wird; das ist es, was 411A7 ff. in der Tat geschieht.

168 Sokrates erkläre, »der Mensch werde auf diese Weise 'tapferer als er selber', nämlich als er zunächst war« (Gigon, o.c., 337). Von δειλία ist hier im Text des *Staat* nicht die Rede; da δειλία jedoch 411A3 als Folge fehlender Harmonie von Musik und Gymnastik genannt worden war, wird hier bestätigt, daß ἀγροικία (411A3) auf Vernachlässigung der Musik, δειλία (411A3) auf Vernachlässigung der Gymnastik bezogen werden soll.

169 »Wenn der Logos kommt: das geschieht auf dieser Stufe der Staatsgründung und Erziehung nirgends. Also weisen die Worte voraus auf den nächsten und innersten Kreis der *Politeia* (Buch V-VII), auf den Weg durch die mathematischen Wissenschaften zur Idee, zur Welt der Ordnung, zum Agathon« (Friedländer, 1928, III 79). Zur Musik, als Vorbereitung auf den Logos, s. 399B4 f.; *oben*, 3.2.2.2; *unten*, 6.5.6.

170 Zur Peithoo, vgl. Rankin, 1964, 16, Anm. 1; mißtrauisch Popper: »Plato, when recommending 'persuasion and force' as instruments of political technique, recommends the use of rhetorical propaganda together with violence« (1945, I 271, Anm. 10).

171 Auf die *politischen* Aspekte der »Wildheit«, als Folge einseitig gymnastischer Erziehung, geht Gigon nicht ein: »Auch da ist die Philosophie zunächst und letztlich die Basis der Umgänglichkeit; wo man sie verkümmern läßt, wird der Mensch unangenehm und unliebenswürdig. ...In einigen Sätzen jedoch eröffnet sich eine andere Perspektive. Da wird die Liebe zum Lernen thematisiert ... Dies hat mit der Pflicht der Wächter, mit den Mitbürgern freundlich umzugehen, sie zu überzeugen und nicht zu zwingen, nicht mehr viel zu tun« (o.c., 346). In unserer Interpretation hat die neue Perspektive dagegen alles mit der politischen Frage zu tun: ohne Erkenntnis der »Idee des Guten« kein Verzicht auf die Güter der Archomenoi und dadurch kein Verzicht auf die Möglichkeit, politische Macht zu mißbrauchen: *unten*, 6.5.5.2.

172 Vgl. Gigon: »Der nächste Gesprächsteil 410B-412B ist sozusagen der Epilog der gesamten Diskussion von 376C an« (o.c., 331).

173 Wie aus 375B4-7 hervorgeht, bezieht sich 375A5-7 auf den Körper, 375A9-B2 auf die Psyche.

174 »So zeigt sich innerhalb dieses Abschnittes ein leiser aber deutlicher und echt platonischer Aufstieg von einer Stufe zur höheren« (Friedländer, 1928, III 82).

175 Vgl. »For the correct understanding of these regulations it is well to bear in mind ... that Plato's object in this preliminary discipline is to train character rather than the intellect« (Adam, I 110).

176 Zur Erziehung bei Platon als »socialization«, vgl. Gouldner, 1967, 229. Ähnlich schon Barker, zur Zweiteilung der Erziehung; in der ersten Phase gehe es um die Erziehung der Jugend und die der militärischen Klasse: »the training of character through the emotions ... is ... predominantly a social training: its aim is the preparation of a class of citizens for the right discharge of the military function to which they are called in the State« (1918, 219-220). Solche Formulierungen lassen den vor*philosophischen* Charakter schon der ersten Phase der Erziehung übersehen: es geht auch in der ersten Phase schon um die Bildung des Ethos auf den *Logos* hin.

177 Gigon: »Dieselben Menschen, die in ihrer Jugend Wächter waren ... werden im Alter selber Regenten und befehlen denjenigen, die nach ihnen Wächter wurden« (o.c., 343); vgl. jedoch: »Dabei sehen wir hier ausdrücklich davon ab, daß Platon durchaus nicht immer eine solche Stufenfolge annimmt, sondern ebenso häufig von der Voraussetzung ausgeht, daß eine Gruppe von Bürgern von Anfang an und ein für alle Male für die Funktion der Wächter ausgebildet wird und bei dieser bleibt, eine andere Gruppe ebenso von Anfang an und ein für alle Male zu Regenten bestimmt ist« (o.c., 347; vgl. 334-335).

178 Nach *Physis* (374E4) und *Paideia* (376C7) ist *Herrschaft* die dritte Frage, die anläßlich der Wächter gestellt wird (412B8-414B6).

179 Unberücksichtigt bleibt hier, wie die bisher gemeinte Gefährdung der Polis vonseiten des *Thymoeides* der Wächter sich zur Gefährdung der Polis durch ihr *Epithymetikon* (*unten*, 4.1) verhält. Dieses Verhältnis ist folgendermaßen vorzustellen: Die σωφροσύνη, von der 375B ff. immer deutlicher die Rede ist, bezieht sich in letzter Instanz auf die Herrschaft über eigene Begierden nach »Gütern«; zum Zwecke dieser Herrschaft sollen die Wächter eine solche Vorstellung von »gut« und den »Gütern« haben, daß sie zum Verzicht auf den Besitz der Güter fähig sind. Die den Wächtern schon 375B ff. nicht erlaubte ἀγριότης im Umgang mit einander und den anderen Bürgern bezieht sich zuletzt (415E9 ff.; 547B2 ff.; *unten*, 4.1) auf die Güter der Nichtwächter, die von Wächtern begehrt werden könnten. Die σωφροσύνη der Wächter ist somit, in ihrer politischen Gestalt, die durch Philosophie ermöglichte Bereitschaft der Wächter, auf die Güter der Nichtwächter zu verzichten. Es stellt sich dann die Frage, weshalb Sokrates zwar von Anfang an vom Logistikon und Thymoeides—und deren Vorformen—der Wächter spricht, ihr Epithymetikon jedoch bisher weder erwähnt noch angedeutet hat. Die Fortsetzung des Gesprächs zeigt, daß die Regenten und Wächter, als Gruppen, das Logistikon-der-Polis und das Thymoeides-der-Polis bilden, jedoch keinesfalls das Epithymetikon-der-Polis; diese Funktion der Wächter innerhalb der Polis ist allein dann möglich, wenn die Gruppen der Wächter und Regenten auf Chrematistik verzichten. Letzte Bedingung dazu ist auf empirischer Ebene die Herrschaft der Philosophen, auf ontologischer Ebene die »Herrschaft« der nur auf dem Weg der Philosophie erfahrbaren »Idee des Guten«. Die in der »ersten musischen Erziehung« nur vor-philosophisch erzogenen Wächter sind zum Verzicht auf die Güter noch nicht aufgrund einer eigenen Erfahrung des »Guten selbst« in der Lage (vgl. 545C8 ff.), sodaß von ihnen an erster Stelle Gehorsam den Regenten gegenüber gefordert werden muß. Die »erste musische Erziehung«, die den Logos nur vorbereitet, kann selbst zum freiwilligen Verzicht auf die Güter noch nicht bereit machen. Wäre nun schon 375B f. das Epithymetikon der Wächter ins Spiel gebracht worden, so wäre es nicht mehr glaubwürdig gewesen, daß die »erste musische Erziehung« dazu in der Lage ist, die Wächter für die Polis ungefährlich zu halten; dadurch wäre der Nachweis, daß die Erziehung das erste Mittel ist (vgl. 416C5 f.), die Einheit der Polis zu retten, noch

komplizierter geworden. So betrachtet, hat es kompositorische Gründe, wenn das Epithymetikon der Wächter nicht schon in II erwähnt wird.

180 Vgl. Nettleship (1935, 88); Barker (1918, 212).

181 Da Gymnastik »das Thymoeides wecken« soll, ist erwähnenswert, daß *Mühelosigkeit* den Lernprozeß der ersten Erziehung kennzeichnen soll (536D7-537A1), während die zweite musische Erziehung eine gewisse *Tapferkeit* erfordert (537C9-D2); *unten*, 6.5.6.2.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 4

1 Gigon (1976, I 379), der 415E-416B mit Recht als *einen* Abschnitt behandelt, übersieht, daß es die Unverständlichkeit (für Glaukon) des Gegensatzes von Soldaten und Chrematisten ist, die Sokrates zur Erläuterung 416A2-D1 bewegt.

2 Obwohl die Techne-Analyse (vgl. *oben*, Kap. 2., Anm. 48) auf das notwendige Zusammengehen irgendeiner Form von μισθωτική (meistens als χρηματιστική; vgl. die Bezeichnung des Arztes als χρηματιστής, 341C5-6, und der Nichtwächter als χρηματιστικὸν γένος, 441A1) mit der jeweils von einem Techniten ausgeübten Techne hingewiesen hat, findet man 397E4-8 eine klare Trennung von Soldaten und Chrematisten; dennoch ist diese Trennung insofern nicht unvorbereitet, als Sokrates schon in I angibt, daß *eine* Techne unter Umständen nicht gleichzeitig mit der χρηματιστική (als Spezialfall von μισθωτική) ausgeübt wird: wenn die »Guten« die Herrschaft ausüben, wollen sie dafür weder in Geld noch in Ehre belohnt werden (374A-B). Wendet man die Techne-Analyse und den hypothetischen Fall einer πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν (347D2-3) auf die 415E9 ff. vorgeschriebene Trennung von Soldaten und Chrematisten an, so läßt sich folgern, daß diese Trennung den Wächtern dann zugemutet werden kann, wenn sie ἄνδρες ἀγαθοί (im Sinne von 347D) sind und deshalb keine Belohnung in Geld (oder Ehre) begehren.

3 Der Abschnitt 415E9-417B9 ist für die Erkenntnis von Sokrates' politischen Zielen von großer Bedeutung; deshalb werden wir hier auf einige der früheren Interpretationen eingehen, wobei wir von Interpretationen, die von der in dieser Arbeit vorgetragenen weit entfernt sind, zu solchen fortschreiten, mit denen unsere verwandt ist. Bosanquet, der die Vorschriften von 415E9 ff. nicht eigens bespricht, sagt anläßlich der zweiten »Welle« (*unten*, Kap. 5): »Plato ... lays but little stress on the abolition of several property for the guardian class, regarding it purely as a corollary of abolishing the family« (1895, 127); Platon hätte, meint Bosanquet wohl, gegen Privateigentum der Wächter keine Einwände, wenn er den Wächtern nur Privatfamilien erlauben könnte. Die Sache verhält sich jedoch umgekehrt: im Fall der Wächter werden Privatfamilien verboten, weil erkannt wird, daß gerade sie das Streben nach »Gütern« fördern (*unten*, 5.2.2.7). Nach *Jäger* kenne Platon »überhaupt keine verfassungsmäßigen Sicherungen gegen den Mißbrauch der außerordentlichen und fast unumschränkten Macht, die er in die Hände der Herrscher legt« (1944, II 312); die einzige wirkliche Garantie gegen Mißbrauch der Macht sehe Platon in der richtigen Erziehung der Wächter; der »Mangel an Sicherungen« sei nicht zufällig: »Es scheint mir vollkommen deutlich, daß Platon dieses Problem überhaupt nicht ernsthaft behandeln will, da er sich hier nicht für den Staat als technisches oder psychologisches Problem interessiert, sondern ihn lediglich als Rahmen und Hintergrund der Erziehung nimmt« (a.a.O.). Dieser »Verabsolutierung der Erziehung« (a.a.O.) entsprechend, die nur Jägers eigene Verabsolutierung ist (*oben*, Kap. 1, Anm. 23), läßt Jäger den politischen Gehalt der Vorschriften 415E9 ff. unbesprochen: »während alles rein Politische auffallend kurz abgemacht wird« (a.a.O.). Unbesprochen bleiben diese Vorschriften auch bei *Popper* (1945), der hier eine Möglichkeit gehabt hätte, sein Feindbild zu falsifizieren. *Friedländer* nennt zwar den *instrumentellen* Charakter der Vorschriften (»immer wieder wird klargemacht, daß auch diese wenigen Institutionen nicht Selbstzweck sind« (1928, III 84), bleibt jedoch vage, wenn es um die Frage geht, *wozu* sie Mittel seien: »So sind alle Einzelinstitutionen des wahren Staates zugleich Sicherungen vor dem Verderb, der immer ganz aus der Nähe droht als Eigensucht, Privatbesitz, individuelles Glücksstreben, Wechsel des Musikstils« (o.c., III 86). Friedländer erwähnt die »geordnete Einheit der Staatsgemeinde« (o.c., III 84), sagt jedoch nicht, was diese beinhalte.

Nach *Pöhlmann* (1925, I 270) ging es Platon um die »Emanzipation des Staates von der Gesellschaft«: »Es muß im Staat ein Machtelement geben, bis zu welchem das gesellschaftliche Interesse nicht mehr heranreicht«; vgl. *Barker*: »On one side stands economic society; on the other rises the State—a State carefully detached by a system of communism from economic society, and likely neither to interfere with it nor to be influenced by it« (1918, 203); vgl. »He believes communism of property to be necessary, for the simple reason that the union of political and economic power in the same hands is proved by universal experience to be fatal to political purity and political efficiency« (1918, 243); vgl. *Taylor*, 1926, 277. Die These, es gehe um die Trennung von Staat und Gesellschaft, scheint uns deshalb falsch, weil, wie die Vorschrift zur Lage der Chrematisten am Anfang von IV (*unten*, 4.3) zeigt, die Wächter nicht auf Eingriffe in das wirtschaftliche Leben der Polis werden verzichten können, sind sie es doch, die darüber werden wachen müssen, daß die Chrematisten »weder arm noch reich« werden (vgl. 425C10-427A7). Es kommt nicht auf die Trennung zweier *Mächte* an, sondern darauf, daß jene, die *allein* die Macht in der Polis haben, jene »Güter« nicht zum Gegenstand ihrer Begierden machen dürfen, die in der wirtschaftlichen Sphäre hergestellt und verhandelt werden. Nach *Maurer* (»Aus dem Besitzstreben folgt notwendig Streit«, 1970, 159, Anm. 21) gehe es Platon darum, »diese ... Sphäre der Konkurrenz und des Besitzneides unter die Kontrolle eines Standes zu bringen, dessen Interesse am gesellschaftlichen und staatlichen Miteinander direkt ... politisch ist und nicht vermittelt wird durch einen zunächst auf Sachen gerichteten Egoismus« (a.a.O.); jedoch geht es u.E. nicht darum, durch die Wächter zu verhindern, daß die *Chrematisten* sich streiten, sondern darum, zu verhindern, daß die Wächter zu Chrematisten würden, wodurch sich *alle* streiten würden.

Für weitgehend richtig halten wir *Gomperz'* Darstellung (1896 ff., II 3, 404-6); zu kritisieren wäre an ihr allenfalls, daß Gomperz zu sehr das zu Verhindernde (Ausbeutung der Untertanen durch ihre Herren) und nicht das positive Ziel der Vorschriften (Erhaltung der Einheit der Polis) sieht. Freilich bleibt bei Gomperz der instrumentelle Sinn auch der *Erziehung* undeutlich; für Platon bilde »die andauernde Pflege der Gymnastik, Musik und der Wissenschaften ... den eigentlichen Rechtstitel des herrschenden Standes« (o.c., 404). Im Sinne unserer Interpretation wäre wielmehr die Behauptung richtig, die »höchste Geistesbildung« (Gomperz, II 405) legitimiere ihre Herrschaft allein dadurch, daß sie die Polis vor der »Katastrophe« (417B5) schützt. In neuerer Zeit betonte *Gundert* den Aspekt »Machtmißbrauch«: »Je größer die Machtfülle der beiden oberen Stände, um so größer die Gefahr des Machtmißbrauchs« (1971, 70); zu dessen Verhinderung sei es erforderlich, »im Unterschied zu den Erwerbs- und Versorgungsberufen den beiden oberen Ständen jeden Eigenerwerb und -besitz zu verbieten, damit sie ohne Eigeninteresse ganz für ihr Werk, Schutz und Führung des Staates, leben können« (a.a.O.). Mit dieser Interpretation können wir weitgehend einverstanden sein, wenn man davon absieht, daß sie die Wächter, nicht die Polis zum Zentrum macht: nicht damit die Wächter »ganz für ihr Werk ... leben können« (Gundert), sondern damit die Polis »Polis bleibt« (*oben*, 4.2.2.2.1), m.a.W.: damit die Polis ihre Einheit nicht verliert in einem Konflikt zwischen an »Gütern« interessierten »Herren« und deren »Sklaven«, werden die Vorschriften 415E9 ff. gegeben.

Daß es an erster Stelle um die *Einheit* der Polis geht, wird bei *Cross & Woozley* deutlich: »The unity of the new city is artificial because in government we have a group of men whose function it is deliberately ... to maintain its unity« (1964, 100). Cross & Woozley übersehen u.E. die Bedeutung gerade auch der Zweiteilung Wächter-Chrematisten für die Einheit der Polis: » ... the class-structure of Plato's final city is neither economic nor social, but political, first dividing the population into the two classes of rulers and subjects« (1964, 100). Die Zweiteilung in »rulers« und »subjects« dürfte jedoch, wie man Sokrates' generalisierenden Urteilen im *Staat* entnehmen kann (*oben*, 1.1), die allgemein übliche und gerade für die im *Staat* entwickelte »gute Polis« *nicht* kennzeichend sein. Die These vorliegender Arbeit ist,

daß die Zweiteilung der Polis wesentlich die Zweiteilung in Wächter und Chrematisten ist, welche freilich eine andere voraussetzt: die bei einem Teil der Einwohner vorhandene, in ihrer Physis begründete und durch Erziehung zu fördernde Fähigkeit zum Verzicht auf das Streben nach »Gütern« einer- und die bei dem anderen Teil der Bevölkerung vorhandene, in ihrer Physis begründete und durch keine Erziehung aufzuhebende Begierde nach »Gütern« (eine Begierde, die vor allem auf dem Wege der Chrematistik befriedigt zu werden pflegt) andererseits.

4 Bemerkenswert in diesem Abschnitt die Häufung von Superlativen: A2; A3; B5; C2; vgl. φυλακτέον παντὶ τρόπῳ, B1.

5 Hier wird die 412B8-415D5 introduzierte Unterscheidung der Wächter in »eigentliche und vollkommene Wächter« (φύλακες παντελεῖς, vgl. 414B2) einer- und deren Helfer (ἐπίκουροι, B5) andererseits vorausgesetzt. Der Text zeigt, daß die von Sokrates gemeinte Gefährdung der Polis nicht von der Gruppe der Wächter insgesamt ausgehen würde, sondern allein von der Gruppe der (meist jüngeren) Epikouroi (416A4; B1-2), deren Erziehung noch nicht abgeschlossen ist (vgl. 413E5 f.). Die Wächter waren bis 412B7 als eine *einheitliche* Gruppe dargestellt worden; daß diese Gruppe gerade vor dem politisch wichtigen Abschnitt 415-421 nicht länger als homogen dargestellt wird, hat seinen guten Sinn: wenn die Wächter ingesamt die Polis gefährden würden, wäre deren »Rettung« (417A5) unmöglich; 416A2 ff. wird deutlich, daß die Gefahr nicht von seiten der φύλακες παντελεῖς kommt, sondern von seiten jener Wächter, die sich noch in der vorhergehenden Phase (der Epikouroi) befinden, sei es, da sie noch jung sind, sei es, da ihnen zur Stufe der φύλακες παντελεῖς die erforderliche Physis fehlt (*unten*, 6.5.6). Die Unterscheidung von (vollkommenen) Wächtern einer- und Helfern andererseits ist als Vorgriff der dritten »Welle« (*unten*, Kap. 6) zu verstehen. Nach Gigon scheint Platon zwei Vorstellungen vom Verhältnis von Wächtern und Regenten »nebeneinander stehengelassen zu haben« (1976, I 392), was daraus hervorgehe, daß am Ende von III »die Regenten durch einen Ausleseprozeß aus den Wächtern ausgesondert werden, während sie schon im Metallmenschenmythos und dann in den späteren Büchern als ein den Wächtern gegenüber besonderer Stand eigenen Ursprungs gelten« (a.a.O.). Jedoch betont der Mythos gerade den *gemeinsamen* Ursprung *aller* γένη (»Klassen«) der Polis (*oben*, 1.5); im Mythos wird erst im Laufe der Zeit entschieden, ob ein Wächterkind dem silbernen oder aber dem goldenen Geschlecht angehört: die Ausgangslage ist den Mitgliedern beider Gruppen gemeinsam. In VIII (besonders 547B5) werden goldenes und silbernes Geschlecht in *einem* Atem genannt.

6 τρέφειν (416A4) dürfte für die *erste* Phase der Paideia bezeichnend sein; vgl. 414D4-5; 442A1; 449D3; 465C2; 534D3-4; 537A1.

7 Κακουργεῖν ist 414B4 die Tätigkeit des (äußeren oder inneren) *Feindes*; vgl. 416D1; 421B1.

8 Von *Begierden* der Wächter, wenn auch noch nicht von deren politischer Bedeutung, war schon 389E1-2 die Rede. Erst ihre *Macht* bewirkt die politische Gefährlichkeit ihrer Begierden.

9 Zur Vermeidung des *Zuwenig*, s. 415E6 (vgl. 327A7-B1); 416A5; D5-6; D8; E2-3. Da die Warnung vor Hunger als Warnung vor dem »Zuwenig« zu verstehen ist, liegt es nahe, die Warnung vor ἀκολασία (416A4-5) als Warnung vor den Folgen des »Zuviel« zu verstehen, zumal ἀκολασία 404E3 dargestellt wurde als Folge der ποικιλία in der musischen Erziehung, im Gegensatz zur σωφροσύνη als Folge der ἁπλότης (*oben*, 3.3.1). Bei vielen Autoren fehlt ein Hinweis darauf, daß Sokrates auch das Zuwenig für gefährlich hält. So spricht Ritter von dem Grundsatz Platons, »daß es für die Wächter überhaupt kein Eigentum geben dürfe« (1923, II 571); bei Barker sind *alle* Begierden der Wächter abgeschafft worden: »The ruler must live by reason: therefore ... he must abandon appetite; and he is accordingly brought under a communistic regime, which prevents the play of appetite, and thus involves the paralysis of an integral element in human nature« (1918, 199; vgl. 243). Mehr noch übertreibt Foster: »the function of ruling demands the subjection

or even eradication of this« (d.h. the sensuous) »element, rather than its education« (1935, 100). Dagegen sagt Maurer mit Recht, daß Platon nicht die Position radikaler Askese vertritt, sondern sich für »vernünftige Triebbefriedigung« (1970, 68, Anm. 108) ausspricht; »die Vernunft soll nicht nur über die Triebsphäre herrschen, sondern ... auch für sie sorgen. Zur vernünftigen Triebbefriedigung gehört freilich die Unterscheidung zwischen notwendigen und nicht-notwendigen Begierden« (1970, 69); Maurer weist jedoch nicht darauf hin, daß dem Epithymetikon der Wächter bedeutend weniger erlaubt wird als jenem der Chrematisten (*unten*, 4.2.3). Ähnlich wie Maurer North (1966, 165, Anm. 32); vgl. schon Bosanquet (1895, 139).

10 Die politische Bedeutung der *Begierden* und nicht, wie bisher, des *Thymoeides* der Wächter wird in dieser Phase des Gesprächs nicht verfolgt: um die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit beantworten zu können, ist Sokrates zu einer Parallele von Polis und Psyche unterwegs, bei der die Wächter insgesamt jene Teile der Polis darstellen sollen, die dem Logistikon und Thymoeides der Psyche entsprechen. Eine frühzeitige Betonung dessen, daß auch Wächter, wenn man sie nicht als sich politisch richtig verhaltende Teilversammlung der Polis, sondern als einzelne Menschen betrachtet, *Begierden* haben, gar solche, die sich, ohne richtige Erziehung, auf die gleichen »Güter« richten würden wie jene der Nichtwächter auch, würde die angestrebte Analogie von Polis und Psyche gefährden. Die Grenzen dieser Analogie sieht man bei dem Vergleich von 416A2-3 (trotz 414B2-4, 415D9-E2 und 421C8-422A3 kommt die *größte* Gefährdung der Polis von seiten der Wächter) mit 442A4 ff.: in der Psyche droht Stasis allein von seiten des Epithymetikons. Da die eventuelle Gefährdung der Polis durch die Wächter ihren Grund in den Begierden der, nicht erst infolge ihrer Macht begehrenden, Wächter hat, stößt die Parallele von Polis und Psyche auf ihre Grenzen, wenn man die *Ursachen* von Stasis in Polis und Psyche vergleicht.

11 vgl. Foster (1935, 65); *oben*, Kap. 2., Anm. 18.

12 Zu ἄγριος, vgl. 375B9-10; C1; 6; E3; 410D1 f.; 411E1; 549A1. εὐμενής (416B3) entspricht Wörtern wie ἥμερος, σώφρων, φιλόσοφος (in der speziellen Bedeutung von 375E9 ff.); vgl. 412C13 (κηδεμόνας); D2, 4; 414B2-3; 416C2. Gigon: »die Gegenüberstellung von 'wild' und 'freundlich' nimmt 375A-376C und 410C-412A wieder auf« (1976, I 380).

13 Schon Nohle (1880, 130) sprach vom gemeinsamen *politischen* Sinn der Vorschriften zur Erziehung und jener am Ende von III (415E9 ff.). Barker spricht nur von »spiritual betterment ... to regenerate man and society« (1918, 239); vgl. Adam (1902, I 197) und in neuerer Zeit Hentschke: »Der nächste Punkt der Gesetzgebung zeigt noch einmal, daß der ganze Staat der Bildung der Seelen gewidmet ist (416B8 f.)« (1971, 116).

14 Gigons Staunen darüber, daß Platon »die ganze lange Diskussion, die bis zu dem gegenwärtigen Punkt geführt hat, entwertet« (1976, I 380), kommt daher, daß Gigon die bisher dargestellte Erziehung nur als eine durch Traditionen bedingte betrachtet und nicht ihre Funktion als politisches Instrument im Hinblick auf die 375B genannte Gefahr erkennt; vgl. *oben*, 3.1. Erst die Behandlung der zweiten Erziehung (Kap. 6) wird den Inhalt der Vorschriften zu den materiellen Umständen (415E9 ff.) begründen, insofern erst die in der zweiten Erziehung vermittelte Erfahrung des »Guten selbst« das Interesse an den scheinbaren Gütern verschwinden lassen wird. Die Vorschriften von 415E9 ff. haben im Zusammenhang mit der ersten Erziehung etwas Unverbindliches: ohne selbst in den Inhalten der bisherigen Erziehung begründet zu sein, zielen sie, wie diese, auf die Einheit der Polis, die hier jedoch als Ziel noch recht willkürlich anmutet: »Weshalb sollte man gerade die *Einheit* der Polis wollen?« Die einzige Andeutung einer Antwort bildet hier der Hinweis, daß der Untergang der Polis auch jenen der Wächter bedeuten würde (417A5-B6).

15 Vgl. *oben*, Kap. 3, Anm. 31. Die Relativierung der *bisher* (II-III; *oben*, Kap. 3) dargestellten Erziehung bietet eine Erklärung dafür, daß Sokrates 416A-B nicht von

Wächtern / φύλακες, sondern (nur) von »*Helfern*« / ἐπίκουροι, den (jüngeren) Wächtern »zweiter Garnitur« (vgl. 412B8 ff.), spricht. *Oben* (3.2.2.2) war davon die Rede, daß die Erziehung von II-III zwar eine Voraussetzung zur philosophischen Erziehung (V-VII) ist, mit dieser jedoch nicht verwechselt werden darf; das bedeutet auch, daß die Zöglinge am Ende der vor-philosophischen Erziehung die Stufe der φύλακες παντελεῖς noch nicht erreicht haben können, erst auf der Stufe der Epikouroi sind. Gerade weil in ihrem Fall die »größte Garantie« (416B5) der philosophischen Paideia noch fehlt, ist eine zusätzliche Garantie erforderlich, in der Form von Vorschriften zu den Lebensumständen der Wächter (E9 ff.). Gigon meint, ein solches System administrativer Einrichtungen sei erforderlich, »weil wir nicht endgültig festlegen können, welches die beste Erziehung ist« (1976, I 381). Jedoch wird VIII, 546D1 f. deutlich, daß Institutionen, wenn sie nicht von der richtigen Erziehung her kontrolliert werden, den Verfall nur kurzfristig aufhalten. Vielmehr ist zu bedenken, 1) daß die Wächter, da sie allein die Macht haben, dazu fähig wären, ihnen unangenehme Institutionen zu ändern, 2) daß die Wächter, als Philosophen, diese Möglichkeit nur deshalb nicht benutzen werden, weil dies ihrer durch Philosophie vermittelten Erfahrung des »Guten selbst« widerspricht (*unten*, 6.4.1.1). So betrachtet, dürfte allein die Philosophie die Basis der Dauerhaftigkeit der Institutionen sein, u.z. sofern die Philosophen diese Institutionen anerkennen als ihrer Philosophie gemäß. Die Folgerung lautet, daß Institutionen, auch die 415E9 ff. besprochenen, für zur Philosophie Erzogene letztlich überflüßig wären; erforderlich sind sie nur deshalb, weil 1) nur ältere Wächter, 2) nicht alle älteren Wächter zur philosophischen Erziehung vorschreiten (*unten*, 6.5.6).

16 Vgl. 375B9-10 (ἄγριοι ἀλλήλοις τε ... καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις); 416C2-3 (ἥμεροι ... αὑτοῖς τε καὶ τοῖς φυλαττομένοις ὑπ' αὐτῶν); 417B5-6 (αὐτοί τε καὶ ἡ ἄλλη πόλις); vgl. 417A5-6.

17 Da bei den Worten πρὸς τῇ παιδείᾳ ταύτῃ (416C5) an die »größte Garantie« (τὴν μεγίστην τῆς εὐλαβείας, B5) zu denken ist, können diese Worte nicht etwa bedeuten: »zusätzlich zur Erziehung die du meinst«, m.a.W.: »zusätzlich zur schon besprochenen Erziehung«. Demnach soll man, nach Sokrates' Meinung, die politische Wirkung sogar der ὀρθὴ παιδεία (416C1) nicht überschätzen; andererseits sieht man VIII, 546D1 ff., daß Vorschriften wie jene von 415E9 ff. ohne die Unterstützung der ὀρθὴ παιδεία vernachlässigt werden.

18 Vgl. Kephalos, 331B7. Daß der Untergang der Polis (417A5-B6) dann stattfinden wird, wenn die Wächter die Vorschriften zu Land, Häusern, Gold und Silber vernachlässigen, scheint darauf schließen zu lassen, daß die Erziehung allein (ob nun die vorphilosophische oder die, noch darzustellende, philosophische) ohne die Unterstützung dieser Vorschriften keine Garantie gegen die Entstehung von Stasis bildet. Das Verhältnis von Erziehung und Vorschriften wird nicht weiter besprochen: Sokrates selbst erwartet nicht, daß die bisher dargestellte Erziehung ausreichend wäre, dem gefährlichen Übergang vorzubeugen (416B8); daran zu zweifeln, daß die, noch darzustellende, philosophische Erziehung *allein*, ohne die Hilfe zusätzlicher Vorschriften, dazu fähig wäre, scheint ihm hier Sache der Klugheit (C5). Andererseits wird seine Einschränkung (τὸ μέγιστον, 416C2) 423E1-2 wieder aufgehoben: τό ... ἓν μέγα ... μᾶλλον δ' ἱκανόν! Die Argumente für die These, daß keine Garantie dafür besteht, daß die ἀγαθὴ πόλις niemals in Stasis untergehen wird, sind letztlich ontologischer Natur (546A1-3). Zum Verhältnis von Erziehung und Vorschriften schreibt Gomperz: »Er glaubte nicht an die Allmacht der Erziehung. Den ausreichenden Schutz vor Mißbrauch der Herrschaft fand er demgemäß nur in der Abwesenheit aller Sonderinteressen der Herrschenden, in der Beseitigung von Familie und Privateigentum« (1896 ff., II 3, 405-6); ähnlich Nohle (1880, 130). Jedoch wäre wieder (vgl. *oben*, Anm. 15) zu fragen, was die im absoluten Besitz der Macht befindlichen Wächter davon abhalten könnte, Institutionen und Vorschriften zu ändern, wenn diese ihren Einsichten oder Neigungen widersprächen; vorwegnehmend ist darauf hinzuweisen, daß gerade die zweite Erziehung (*unten*, 6.4.1.1) solche Inhalte vermittelt, daß die Wächter auf Privateigentum

werden verzichten *wollen* und *können*. Da es angesichts dieser Wirkung der zweiten Erziehung rätselhaft scheint, daß den Wächtern Privatbesitz fast nicht erlaubt wird, ist daran zu erinnern, daß die entscheidende Garantie gegen den Mißbrauch der Macht nur bei einem Teil der Wächter—und auch bei ihnen erst im Alter von fünfzig Jahren—entsteht. Ein Teil der Wächter wird der Verführung der Macht ihr ganzes Leben ohne die Hilfe dieser, allein durch philosophische Erziehung vermittelten, »größten Garantie« widerstehen müssen (*unten*, 6.5.6).

19 Vgl. 421A2-8; für die Wendung φύλακας ὡς ἀρίστους (416C7), vgl. φύλακες ... μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες (A5-6); φύλακας ὡς ἀληθῶς (A8).

20 Bemerkenswert ist Sokrates' Ergänzung ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη (416D5-6): trotz aller Einschränkung der materiellen »Eudämonie« der Wächter (*unten*, 4.2) macht Sokrates nicht den Fehler, ihnen *zuwenig* (vgl. ὑπό ... λιμοῦ, 416A4-5) zu geben, so daß ihre »notwendigen Begierden« (558D8 ff.; 571A5 ff.; vgl. 437B1 ff.) nicht befriedigt würden.

21 Τὸ ταμιεῖον ... ἑκάστῳ χρυσίου πληρούμενον ἀπόλλυσι τὴν τοιαύτην πολιτείαν, 550D9-10; vgl. 548A7.

22 Daß die Wächter als πολέμου ἀθληταί (422B4) nicht *viel* brauchen, geht schon aus den Vorschriften zur Gymnastik hervor (*oben*, 3.3); dieses Wenige wird man ihnen allerdings lassen müssen.

23 Mit Recht schreibt Gigon: »Weiterhin impliziert die Tatsache, daß Mahlzeiten und Unterkünfte gemeinsam sind, denselben Verzicht auf eine private, von der Öffentlichkeit unkontrollierte Sphäre, von der schon mehrmals die Rede war« (1976, I 387). Freilich geht es nicht darum, daß die »unkontrollierte private Sphäre« die Totalität wollende Ordnung einschränke (Gigon, o.c., 382-3), sondern es soll verhindert werden, daß eine in der privaten Sphäre sich entwickelnde Begierde der Wächter nach »Gütern« die Einheit der Polis sprengt (*unten*, 5.2.2.7).

24 Der Hinweis auf Gemeinsamkeit ist deshalb beachtenswert, weil schon in I (351E9 ff.) gerade die δικαιοσύνη als Bedingung gemeinsamen, nicht-entzweiten Handelns erschien. Im Fall der ἀναγκαία πόλις war die Bedeutung der κοινωνία zwar evident (II, 369C3; E5; 370A3; D6; 371B4-5; E2), mußte jedoch die Suche nach der δικαιοσύνη noch zurückgestellt werden. Zum *ersten* Mal seit der ἀναγκαία πόλις erscheint 416E4 wieder das Thema der κοινωνία, und damit implizit der δικαιοσύνη; das nächste Mal (424A1-2) werden mit der Erwähnung dieses Themas die erste und zweite »Welle« (*unten*, Kap. 5) vorweggenommen (vgl. 449C1 ff.).

25 »Zunächst ist es nicht mehr als eine besondere Anwendung der ersten Vorschrift« schreibt Gigon (1976, I 388), u.z. der Vorschrift zum Verbot »des Privatbesitzes 'außer dem schlechthin unentbehrlichen'« (1976, I, 381). Gigon erwähnt nicht, daß die Bezogenheit des Abschnitts 416A1 ff. auf Sokrates' rätselhafte Worte στρατιωτικάς γε, ἀλλ' οὐ χρηματιστικάς (415E9) spätestens 416E4 erkennbar wird.

26 εἰπεῖν αὐτοῖς, 416E5; auch im Mythos (415A2) wird zu den Wächtern gesprochen; *oben*, 1.5.

27 Vgl. 415A4 f. und 416E5-6.

28 Vgl. χειμῶνός τε στέγειν (415E6; »nicht zuwenig«, hat man doch im Winter eher zuwenig als zuviel) einer- und θέρους ἱκανὰς εἶναι (E6-7; »nicht zuviel«, hat man im Sommer doch eher zuviel als zuwenig) andererseits; ἱκανός ist 423E2 Berichtigung des Zuviel. Bei der vergleichbaren Darstellung der Diät der ἀναγκαία πόλις (372A-D, bes. A7-B1; *unten*, Anm. 191) schützen die Bewohner sich im Winter mit Kleidung und Schuhen (B1), auf die sie im Sommer verzichten (A7-8). Dagegen ist die Ähnlichkeit mit der auch den Chrematisten (422A1-3) vorgeschriebenen Mitte (4.3) nur formell: die »Mitte« der Wächter wäre für die Chrematisten »Zuwenig«, ist doch der Verzicht auf Chrematistik den Chrematisten-φύσει (vgl. 434A9-B1) nicht zumutbar.

29 Das »Gold« in der Psyche der Wächter ist die Voraussetzung zur von Sokrates geforderten Trennung von Chrematistik und Politik (*oben*, 1.5).

30 »Unbedingt gilt ihm der Satz von der Trennung von Erwerb und Regierung«, Nohle (1880, 131; vgl. 137, 139). Nohle weist zwar daraufhin, daß dieser Satz für

Platon »ebenso unbedingt« gilt wie der Satz von der Herrschaft der Philosophen, die allein die Menschheit retten könne, übersieht jedoch, daß nur die Herrschaft der Philosophen die »Trennung von Erwerb und Regierung« (Nohle) *ermöglicht* (*unten*, 6.4.1.1); für Nohle stehen die zwei Sätze *neben*einander. Zum Verbot von Gold und Silber, allein im Fall der Wächter, Maurer: »Der Sinn dieser Maßnahme ist, daß es der Stadt gut gehe« (1970, 159, Anm. 21), was von Maurer auch materiell verstanden wird: »Dies bedeutet auch 'gut-gehen' im Sinne von Wohlstand« (a.a.O.). Die in der Trennung von χρηματιστικὸν γένος einer-, βουλευτικόν und ἐπικουρητικὸν γένος andererseits (vgl. 441A) erscheinende σωτηρία der Polis bezweckt jedoch nicht den »Wohlstand« der Polis, wenn sie auch ihre Armut ausschließt (*unten*, 4.3).

31 Das nächste Mal werden die Wächter 421A2 f. in eine Ausnahmeposition gebracht (*unten*, 4.2.3).

32 σῴζειν (417A5; vgl. 463B1) kontrastiert mit ὄλεθρος (417B5); bezogen auf Politisches, wird es 412A10 zum ersten Mal benutzt: εἰ μέλλει ἡ πολιτεία σῴζεσθαι (vgl. 416D4); für die Formel εἰ μέλλει, s. *oben*, Kap. 3, Anm. 31; *unten*, 5.2.2.7. Ὄλεθρος nimmt διολέσαι (375C3) auf, das dort im Zusammenhang der Frage erscheint, wie die Wächter einander und den anderen Einwohnern gegenüber nicht - ἄγριοι (B9) sein werden. Wörter wie σῴζειν und σωτηρία bringen hier die relativ deutlichste Formulierung des Zweckes von Sokrates' Vorschriften. Eine unpolitische Interpretation (wie jene Adams: »σῴζεσθαι of moral salvation is common in Plato«, 1902, I, 200) ist u.E. ungenügend. In der Literatur findet man kaum eine befriedigende positive Formulierung von Sokrates' Zweck(en). Nohle nennt zwar »den Schutz gegen den Mißbrauch der Statsgewalt« (1880, 129) und die »möglichst große Einheit und Einigkeit unter den Regierenden« (a.a.O.) als Gründe für den Kommunismus der Wächter, spricht jedoch nicht von einer Einheit der Polis insgesamt, auf die es Sokrates ankomme; vgl. Adam, 1902, I 197. Erst bei Popper wird deutlich, daß es um das *Ganze* der Polis geht: »his ideal ... was the stability of the whole« (1945, I 108). Poppers (richtige) Betonung des Ganzen bleibt durch seine Voreingenommenheit Platon gegenüber für die Interpretation unfruchtbar: »The reason however which he gives for keeping the exploitation within limits, is again purely totalitarian. It is the interest of stabilizing the class rule ... this tendency to restrict the exploitation of class privileges is a fairly common ingredient of totalitarianism ... it is collective selfishness« (a.a.O.).

33 »Die erste Folge davon wird sein, daß ihre Aufmerksamkeit geteilt wird zwischen ihrer Aufgabe für den Staat und ihrem privaten Interesse an der Vergrößerung des Vermögens und an der Bearbeitung des Landes« (Gigon, 1976, I 390); man gewinnt hier den Eindruck, daß die Wächter zwei Berufe nebeneinander hätten, zu deren gleichzeitiger Ausübung ihnen jedoch die Zeit fehlen müßte. Vielmehr ist u.E. gemeint, daß die Wächter in dem von Gigon beschriebenen Fall ihre Arbeit-für-die-Polis gerade im Hinblick auf ihr privates Interesse leisten werden: ihre Arbeit-für-die-Polis wird selbst schon zur chrematistischen Tätigkeit (vgl. Thrasymachos über den Gewinn der ungerecht Herrschenden; *unten*, 4.2.2.1.4.1). Gigon folgert, damit sei der »Fundamentalgrundsatz, daß jeder Staatsbürger nur eine, seine Arbeit zu leisten habe, verletzt« (a.a.O.); diese Folgerung ist eine Verharmlosung der von Sokrates gemeinten politischen Gefahr: wir sahen (*oben*, Kap. 2), daß jeder Staatsbürger mehrere Aufgaben erfüllt und daß die Trennung von Wächtern und Chrematisten letztlich das Fundament des »Fundamentalgrundsatzes« ist.

34 Sokrates führt diese Folge (417B1-2) nicht »abrupt« (Gigon, 1976, I 390) ein, sondern nimmt nur auf, was er 416B3 f. zur Begründung des Gegensatzes von Soldaten und Chrematisten (415E9) sagte.

35 Die Bezeichnung schon des *timokratischen* Menschen als δοῦλοις ... ἄγριος (549A1) läßt vermuten, daß 417B1-2 auf die Timokratie bezogen werden kann, zumal der typische Plutokrat sich nicht als ἄγριος verhält (555E3 ff.). Vgl. jedoch *unten*, Anm. 36.

36 Die Entzweiung der Polis ist nicht schon in der Timokratie, sondern erst in der Oli-

garchie vorhanden (Τὸ μὴ μίαν κτλ., 551D5-7); von den Armen der *Oligarchie* heißt es: μισοῦντές τε καὶ ἐπιβουλεύοντες τοῖς κτησαμένοις τὰ αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις (555D9-10); *unten*, Anm. 61.

37 Ὄλεθρος, 417B5; vgl. 415C5; 421A6; 434B7. Die Bezeichnung ὄλεθρος zeigt, daß mehr auf dem Spiel steht als Adam vermuten läßt: »The main object of Platon is of course to prevent the formation of private interests likely to compete with the claims of public duty« (1902, I 199); vgl. Taylor: »The purpose is ... the elimination of the conflict between public duty and personal interest« (1926, 277).

38 Adam zum Orakelspruch über die »eisernen« Wächter: »this provision is the corner-stone of Plato's state, and as soon as it gives way, the edifice is doomed (VIII 546E-547A)« (1902, I 196).

39 Für die »andere« Eudämonie der Wächter, s. *unten*, 5.2.2.8; 6.4.1. Ohne *irgendeine* Eudämonie sind die Vorschriften 415E-417B den Wächtern nicht zuzumuten; vgl. White:»The objection by Adeimantus ... touches the nerve of Plato's overall argument. By denying that the guardians will have much more happiness, he casts doubt on their motivation to rule as Platon has specified that they should, and therefore ... on Plato's plans for the whole structure of his city« (1982, 107).

40 Es wird 443C4 f. deutlich (*oben*, Kap. 2), daß die Vorstellung, die Gerechtigkeit der Polis beinhalte, daß der Wächter nur wache, der Schuster nur schustere und der Zimmermann nur zimmere, ein εἴδωλον τῆς δικαιοσύνης (C4-5) ist, nützlich, aber nur beschränkter Bedeutung; vielmehr hat wahre δικαιοσύνη mit der Abgrenzung der verschiedenen Teile der Psyche und dem gegenseitigen Verhältnis dieser Teile zu tun, nicht anders als die Gerechtigkeit der Polis durch die Abgrenzung von χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν und βουλευτικὸν γένος (441A1) bedingt ist. Gigons Versuch, verständlich zu machen, »daß die Eudämonie des Wächters darin bestehen soll, sich sein Leben lang auf seine Aufgabe als Wächter zu konzentrieren, diejenige des Bauern, sein Leben hindurch sein Land zu bearbeiten, und die des Töpfers, ununterbrochen nichts als Töpferwaren zu produzieren« (1976, I 399 ff.; 413), beruht auf dem Mißverständnis, die als »Tun des Eigenen« verstandene δικαιοσύνη beinhalte, als Beitrag zur Eudämonie der Polis, mehr als nur die uneingeschränkte Anerkennung der Dichotomie von Wächtern und Chrematisten und der eigenen, dadurch bedingten Stellung in der Polis. Es ist keineswegs notwendig, den gerechten Menschen, dessen Gerechtigkeit im *Staat* mit Hilfe der Konstruktion einer gerechten Polis bestimmt wird, auch selbst als *Einwohner* dieser Polis vorzustellen: die Bestimmung der δικαιοσύνη in IV zeigt, daß der gerechte Mensch selbst *nicht* als Bürger der gerechten Polis vorgestellt wird (*oben*, Kap. 2). Man *könnte* zwar den gerechten Menschen als Bürger der gerechten Polis vorstellen, sollte dann jedoch unterscheiden zwischen seiner persönlichen Gerechtigkeit einer- und seinem Beitrag zur Gerechtigkeit der Polis andererseits: zu letzterer trägt er dadurch (und allein dadurch) bei, daß er die eigene Stellung innerhalb der Dichotomie Wächter - Chrematisten anerkennt; es wäre somit möglich, daß ein Bürger der gerechten Polis persönlich ungerecht (indem ihm die richtige Ordnung seiner Seelenteile fehlt) und gleichzeitig, indem er durch Anerkennung der Dichotomie Wächter - Chrematisten seinen Beitrag zur Dauerhaftigkeit der Polis leistet, politisch gerecht ist.

41 Adeimantos verhält sich hier wie 367A8-B6: er neigt zwar zur Position des Sokrates, möchte jedoch den strengen Beweis von Sokrates' These hören. Sein Einwand soll nur dazu dienen, Sokrates die eigene These (»allein die δικαιοσύνη führt zur Eudämonie«; *unten*, 4.2.2.1.3.2) besser begründen zu lassen. Seine Wortwahl (μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν, 419A2) erinnert subtil daran, wie Glaukon den freiwilligen Verzicht eines Herrschers auf Unrecht und Pleonexie als schlimmstes Unglück und größte Torheit dargestellt hatte (360D2-7).

42 »Je größer die Machtfülle der beiden oberen Stände, um so größer die Gefahr des Machtmißbrauchs. Es ist der kritische Punkt für die Bestimmung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit« (Gundert, 1968, 70). Gerade wenn an dem, trotz uneingeschränkter Macht richtigen Verhalten der Wächter erkennbar wird, was

δικαιοσύνη beinhaltet, stellt sich von neuem die Frage, wie denn Gerechtigkeit zur Eudämonie führen könne. Die Wächter würden, wenn sie Sokrates' Vorschriften befolgen sollten, auf die Benutzung einer einmaligen Chance zum ἀδικεῖν—und damit zu ihrer (traditionell verstandenen) Eudämonie—verzichten und sich dadurch in das »tiefste Unglück« stürzen (Glaukon, 360D; vgl. Thrasymachos, *unten*, 4.2.2.1.2).

43 Auffallend der Unterschied zwischen Sokrates' δεσπόται ... γενήσονται (417B1-2)—falls die Wächter die Vorschriften vernachlässigen—und Adeimantos' ὧν ἔστι μὲν ἡ πόλις τῇ ἀληθείᾳ (419A3-4): was Sokrates durch seine Vorschriften verhindern will, ist für Adeimantos schon die Realität der entworfenen Polis.

44 Die Eudämonie - Diskussion in I-II (*unten*, 4.2.2.1.2; 4.2.2.1.3.2) zeigt, daß Adeimantos' Behauptung nur dann als falsch erkannt werden kann, wenn eine andere Interpretation von »Eudämonie« als die traditionelle möglich ist. Da diese Diskussion zeigt, daß Ungerechtigkeit, besonders in ihrer Extremgestalt als Tyrannis, allgemein als Mittel zur traditionell verstandenen Eudämonie betrachtet wird, ist Gigons *unpolitische* Interpretation der am Anfang von IV dargestellten Eudämonie (1976, I 407) anfechtbar. Zur Gyges-Geschichte schreibt Gigon: »Wenn Glaukon mit einem Gedankenexperiment operiert und dessen Ergebnis durch einen allgemeinen Consensus zu sichern sucht, so müßte wohl der Partner ein Gegenexperiment veranstalten. Es wäre also darzustellen, wie ein Mensch, der mit keinerlei Kontrolle durch die Gesellschaft zu rechnen hat, dennoch gerecht handelt, weil er seiner Natur gemäß in der Gerechtigkeit etwas erkennt, was unter allen Umständen verwirklicht werden soll. Es müßte weiterhin glaubhaft gemacht werden, daß es in der Tat einen Consensus darüber gibt, daß die Gerechtigkeit zu den in Wahrheit (also unabhängig von der Gesellschaft und der Position des Einzelnen in der Gesellschaft) lobenswerten Dingen gehört. Existiert also ein Gyges, der auch als Besitzer des Wunderringes unbeirrbar gerecht bleibt? In unserem Dialog wird man vergebens eine Argumentation dieses Typs suchen« (1976, I 111-112). Man könnte das von Gigon vermißte »Gegenexperiment« in Sokrates' Entwurf nichtchrematistischer Herrscher sehen: obwohl im absoluten Besitz der Macht, verhalten die Wächter sich gerecht (im traditionellen Sinne), indem sie auf all das verzichten, wozu Macht Mittel zu sein pflegt (vgl. 612B4). Auf dieses »Gegenexperiment« zu Gyges weist Adeimantos' Frage, Anfang IV, hin; *unten*, Anm. 141.

45 Die Erwähnung der privaten Opfer (419A7) schließt an die frühere Beschreibung dessen an, was »die Vielen« für »Eudämonie« halten (362C2 f.; 346B-C); κατασκευή (419A6) erinnert an die Skizze der τρυφῶσα πόλις (373A2-3).

46 »ἄλλοι means 'other rulers', i.e. rulers in other cities« (Adam, 1902, I 205); *unten*, 4.2.3.

47 Die Wächter werden nicht privat die Polis verlassen können zum Besuch anderer Poleis (420A3), noch werden sie ihren Sold—den sie ja nicht bekommen—für Hetären ausgeben können (A4-5), usw. Zu Sokrates' Steigerung der Kritik des Adeimantos schreibt Gigon: »allerdings gerät das Ganze damit an den Rand der Karikatur, eine etwas anfechtbare Methode, um sich die Widerlegung leicht zu machen« (1976, I 395). Gigons Urteil ist dadurch bedingt, daß er den Besitz von schönen Häusern u. dgl. als »in keiner Weise unsittlich oder gar ruchlos« (l.c.), »entschieden unpolitisch« (o.c., 407) betrachtet, dabei übersehend, 1) daß die Eudämonie-Diskussion in I-II ein enges Verhältnis von ἀδικία, πλεονεξία, traditionell verstandener Eudämonie und Tyrannis sichtbar macht, 2) daß eine im Fall der Nichtwächter politisch kaum interessierende traditionell verstandene Eudämonie im Fall der Wächter für die Polis von der *größten* Bedeutung ist (*unten*, 4.2.2.2.2).

48 Vgl. White, 1982, 107.

49 Diese Interpretation von οὕτως (420B5), als bezogen auf die aus 415E-417B folgenden Lebensumstände der Wächter, an denen Adeimantos die Eudämonie vermißt, ist die übliche; vgl. Jowett & Campbell, 1894, III 163; Adam, 1902, I 205; Raeder, 1905, 210; Cornford, 1941, 107; White, 1982, 106. Gigon dagegen bezieht οὕτως auf jene Eudämonie, die Adeimantos gerade vermißt hatte (1976, I 404), was damit

zusammenhängt, daß Gigon (*oben*, Anm. 44; 47) die traditionelle Eudämonie unpolitisch versteht: dieser Begriff von Eudämonie sei »die Erfüllung aller Wünsche, die der Mensch haben mag; daß auch die Wächter sich in ihr wohl fühlen würden, gibt Platon ausdrücklich zu, 420B« (1976, I 404; vgl. 406). Ähnlich schon Nettleship (1897, 137). Gegen diese Interpretation von οὕτως spricht: 1) es wird nicht berücksichtigt, daß Sokrates die in traditioneller Weise Glücklichen noch 420A6 als εὐδαίμονες δοκοῦντες (vgl. 406C7; 612A2-3) bezeichnet hat; 2) Sokrates stellt in der Folge dar, daß die Eudämonie der Wächter unbedingt von der vorhergehenden Eudämonie der Polis abhängt (A), daß ihrerseits diese Eudämonie der Polis bei gleichzeitiger traditionell verstandener Eudämonie der Wächter unmöglich ist (B); bei diesen Voraussetzungen wäre es nicht nur θαυμαστόν (420B4), sondern unmöglich, daß Wächter durch traditionell verstandene Eudämonie εὐδαιμονέστατοι (420B5) wären; 3) im Abschnitt 465E4 ff., der 419A1 ff. aufnimmt, wird die Eudämonie der Wächter *innerhalb* der Vorschriften des Sokrates verständlich gemacht; das in Adeimantos' Einwand vorausgesetzte traditionelle Verständnis wird dort als ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα ... εὐδαιμονίας πέρι (466B7-8) abgelehnt; *unten*, 5.2.2.8.

50 Indem er nach der Eudämonie der (offenbar gerechten) Wächter fragte, bezog schon Adeimantos das bis 417B Erreichte auf die Hauptfrage des *Staat*; obwohl Sokrates der Frage des Adeimantos durch seinen Rekurs auf die Hauptfrage des *Staat* auszuweichen scheint, antwortet er deshalb tatsächlich auf dem Niveau, auf dem Adeimantos' Einwand gemacht wird. Zur Bedeutung des Einwandes im Ganzen des Gesprächs, Friedländer: »So bedeutend ist diese Einrede, daß im V. Buch (465E ff.) noch einmal auf sie zurückgegriffen wird... So liegt die große Glücksrechnung, die in der Glaukon-Rede am Anfang des II. Buches gefordert und gegen Ende des ganzen Werkes (IX 580B ff.) gegeben wird, als Antwort im Hintergrunde« (1928, III 86-87).

51 White: »the city being described is intended to be, in some sense, a paradigm case of a city« (1982, 106); vgl. *unten*, 4.2.2.2.1; 4.4.

52 Im Rahmen der Aufgabe, zu beweisen, daß die δικαιοσύνη zur Eudämonie führt, wurde zuerst gefragt nach dem »Gerechten selbst«. Sokrates entwarf eine Polis, damit in ihr die δικαιοσύνη (einer Polis) gesucht werden konnte. Jetzt zeigt sich, daß diese Polis *von Anfang an auf ihre Eudämonie hin konstruiert worden ist*. Da Sokrates seinen Begriff von Gerechtigkeit des Menschen gewinnt mit Hilfe der Gerechtigkeit der Polis, welche Gerechtigkeit im Rahmen einer εὐδαίμων πόλις bestimmt werden soll, liegt es nahe, daß der Beweis der These, Gerechtigkeit führe zur Eudämonie, nicht unmöglich sein dürfte (»circulus«); *unten*, Anm. 135.

420B8 sagt Sokrates unvermittelt, er versuche, eine εὐδαίμων πόλις zu entwerfen. Wenn man nach Sokrates' *Vorverständnis* von Eudämonie einer Polis fragt, so stößt man auf 351D-E, 357B-C und 416A2 ff.: auf die Vorbeugung der hier genannten politischen Gefahr waren bisher die Vorschriften zu Erziehung und Umständen der Wächter bezogen. Für einen ersten Begriff von »Eudämonie der Polis« sollte man somit auf die, nach Sokrates' Urteil, alle bestehenden Poleis prägende Entzweiung in Arme und Reiche (*oben*, 1.1) blicken. Das bedeutet, daß er nicht erst jene Polis für εὐδαίμων hält, an der auch im Einzelnen nichts zu kritisieren wäre (so Gigon, 1976, I 397), sondern jene, in der das entscheidende, alle bestehenden Poleis prägende, Übel fehlt.

Daß Sokrates zum Beweis seiner These der Eudämonie des Gerechten den Umweg über die Polis macht, ist besonders dann verständlich, wenn für ihn evident ist, was unter »Eudämonie der *Polis*« zu verstehen ist und wenn die *Gerechtigkeit* der Polis als Grund ihrer Eudämonie bestimmt werden kann. Wenn man von diesem Vorverständnis von Eudämonie der Polis ausgeht, gibt es in der Tat jenen Zusammenhang zwischen Eudämonie der Polis (wenn betrachtet als Summe der Eudämonie der *einzelnen* Einwohner) einer- und Eudämonie der Polis (als politischer Struktur) andererseits, den White vermißt: »The most natural way would be to say that the happiness ... of a city is a kind of sum of the amounts of happiness

possessed by the individuals in it. Thus increasing the happiness of a city would simply be a matter of increasing the sum total of net happiness of the individuals, and correspondingly for decrease. One of the most striking things about Plato's treatment of these notions, however, is that at no point in the Republic does he treat the happiness or benefit of the city in this way« (1982, 107). White's These scheint uns anfechtbar: zwar berücksichtigt Sokrates die Möglichkeit, die Eudämonie der Polis durch Steigerung der Eudämonie der einzelnen Gruppen der Polis zu vergrössern (420E1-421A4), jedoch scheitert dies an der *besonderen* politischen Position der Wächter: wenn man bei einem Versuch, die Eudämonie der Polis dadurch zu erreichen, daß man *zuerst* die *Teile* der Polis glücklich macht, auch den Wächtern, als einem der Teile der Polis, die Eudämonie gibt (wie Adeimantos und White es wünschen), so zerstört man die Polis und damit die Möglichkeit, noch von Eudämonie (und Gerechtigkeit) der *Polis* zu sprechen. Dadurch, daß White die Vorschriften zu den Wächtern als Folge der Arbeitsteilung betrachtet (o.c., 108; *unten*, Anm. 56), übersieht er die *Ausnahme*position der Wächter, als bedingt durch die politischen Folgen, die chrematistische Tätigkeit allein in ihrem Falle hätte; vgl. White's Zusammenfassung von 421C-422A: »We must keep wealth from our guardians, because wealth makes any practitioner of a task worse at it« (o.c., 108-109); hier wird der entscheidende Punkt verfehlt: *allein* im Fall der Wächter wäre das *politisch* fatal (421A); *unten*, 4.2.3.

53 Im Gespräch sind die Wächter eingeschränkt worden, seitdem Sokrates wegen der 375B genannten Problematik damit anfing, Vorschriften zu ihrer Erziehung zu geben. Daß die weiteren Vorschriften *Ergänzungen* zur Erziehung sind, sagt er 416C5. Es ist vielleicht im Gedanken an die 376C7 anfangende systematische Einschränkung der Wächter (m.a.W.: an ihre Unterordnung unter die Eudämonie der Polis), daß Sokrates 420B3-4 sagt: Τὸν αὐτὸν οἶμον ... πορευόμενοι εὑρήσομεν ... ἃ λεκτέα. Daß die Unterordnung der Wächter unter die Eudämonie der Polis recht wenig mit *Arbeitsteilung* (die übliche Interpretation von τὸν αὐτὸν οἶμον) zu tun hat, wird 421A4 ff. deutlich; *oben*, Kap. 2.

54 Sokrates' Kritik an dem im Einwand benutzten Begriff von »Eudämonie« zeigt, daß er nicht wirklich das für schwarz hält, was er im Fall der Wächter »schwarz« nur *nennt*; *oben*, Anm. 49.

55 Vergleichbar ist Sokrates' Darstellung des Hirten, der »nicht mehr wirklich Hirt ist« (345C2 f.). Cross & Woozley weisen darauf hin, daß der traditionell-griechische Begriff von Eudämonie sich nicht bezog auf »mental or spiritual or psychological condition«, sondern auf die »circumstances of ... life« (1964, 56-57); vgl. Gigon: »eine Lebensform, die ... sich gänzlich auf der Ebene eines behaglichen, durch keinerlei Entbehrungen eingeschränkten Genußes bewegt« (1976, I 394-395).

56 »In stressing the idea of fullfillment of the guardians' task, Plato is of course continuing to rely on the Principle of the Natural Division of Labor (420C-D, 421A-B)«, White, 1982, 106; *oben*, Anm. 52.

57 Daraus folgt, daß die traditionell verstandene Eudämonie der Chrematisten für die Eudämonie der *Polis* (und damit für die Hauptfrage des *Staat* nach der Eudämonie des Gerechten) nahezu bedeutungslos ist; dies erklärt die Kürze der Vorschrift zu den Chrematisten (*unten*, 4.3).

58 Davon, daß *allein* die Wächter diese Bedeutung für die Polis haben, ist in den hier zitierten Worten noch nicht die Rede. Sokrates spricht sie zur Erläuterung seiner Worte, man sollte sich um die anderen Einwohner weniger kümmern (ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐλάττων λόγος, 421A2-3); diese werden, wenig respektvoll, als »Schuster« (A3) bezeichnet, in deren Fall es für die Polis ohne Gefahr sei (A4-5), wenn sie nur im Schein Schuster seien (A4). Im Gegensatz zu diesen »Schustern« / Nichtwächtern / Chrematisten stehen die Wächter, die vornehmer als bisher als φύλακες νόμων τε καὶ πόλεως (421A5) bezeichnet werden. Nachdem so die politische Bedeutung *allein* der Wächter impliziert ist—sind die Nichtwächter doch, politisch betrachtet, nur »Schuster«—, wird die Bedeutung *allein* der Wächter für die Eudämonie der Polis 421A7-8 ausgesprochen; *unten*, 4.2.3.

59 Vgl. *oben*, Kap. 1, Anm. 54; unsere Entscheidung, μόνοι mit dem *Folgenden* (τὸν καιρὸν ἔχουσιν) zu verbinden und αὖ dementsprechend als Gegensatz zu verstehen, geht darauf zurück, daß Sokrates' Kritik an Adeimantos' Verständnis von »Eudämonie« (420A6 und besonders 466B7-8) es unwahrscheinlich macht, daß er den Mißbrauch der Macht durch die Wächter (m.a.W.: die Vernachlässigung der Vorschriften 415E-417B) als εὖ οἰκεῖν und εὐδαιμονεῖν (421A7) darstellen würde. Wenn man μόνοι mit τὸν καιρὸν ἔχουσιν verbindet, hat man eine Parallele zu 417A2-6: indem *allein* den Wächtern Gold und Silber verboten wird, werden sie selbst erhalten und werden sie die Polis erhalten (μόνοις ... καὶ οὕτω μὲν σῴζοιντό τ' ἂν καὶ σῴζοιεν τὴν πόλιν). Daß Eudämonie allein der Wächter auf Kosten der Nichtwächter *unmöglich* ist, war 417B deutlich geworden: wenn die Wächter Sokrates' Vorschriften nicht befolgen (m.a.W.: nach einer »Eudämonie« streben, wie diese im Einwand verstanden wird), so würden *sie selbst und die übrige Polis* dem Untergang nahe sein (B5-6). Richtig scheint uns deshalb Cornford's Übersetzung: »as you must surely see, men who make only a vain show of being guardians of the laws and of the commonwealth bring the whole state to utter ruin, just as, on the other hand, its good government and well-being depend entirely on them« (1941, 108).

60 »The words ... mean ... that if *we* are making true guardians, and *he* ... is making something different, he cannot, like ourselves, be speaking of a πόλις, but of something else« (Adam, I, zu 421A8).

61 Ein Kennzeichen dieses Unterganges (u.z. der Versuch von seiten der Herrscher und Untertanen, einander nachzustellen: ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλευόμενοι, 417B2-3) findet sich erst in der Oligarchie (551D7); auch die 422A4-423C1 besprochene Entzweiung aller jeweiligen Poleis in eine der Armen und eine der Reichen (*unten*, 4.4) findet man erst in der Oligarchie (551D5-6); *oben*, Anm. 36.

62 *Oben*, Anm. 52; *unten*, 4.2.2.2.1 und 4.4.

63 Von den Wächtern, wenn beschrieben als δημιουργοὶ τοῦ ἑαυτῶν ἔργου (421C2), zu den Chrematisten, wenn beschrieben als τοὺς ἄλλους δημιουργούς (D1), ist nur ein kleiner Schritt; *unten*, 4.2.3.

64 *Oben*, Kap. 2, S. 33. Wie gut diese Nivellierung gelungen ist, sieht man an einer rezenten Arbeit: »We must keep wealth from our guardians, because wealth makes *any* practitioner of a task worse at it« (White, 1982, 108-109; kurs. v. u.); ähnlich schon Nettleship: »and the same applies to all classes« (1897, 139).

65 Auf die Frage, ob die von Sokrates als »traditionell« vorgestellte Auffassung von Eudämonie in der Tat so traditionell war, oder ob es zu ihr auch vor dem *Staat* schon Alternativen gegeben hat, gehen wir hier nicht ein; vgl. *oben*, Anm. 55.

66 Vgl. 336E2-10; 347E2-4; 352D2-6; »whether one should lead a just or unjust life is to be decided by determining which life is the happier«, Sachs, 1963, 36; »The whole of the *Republic* is in fact based on the idea that the two questions belong together: a thorough investigation into what justice is, cannot avoid raising the question of whether it pays, and no answer as to whether it pays can be adequate unless we are assured that we really know wat it is«, Annas, 1981, 39; dem muß hinzugefügt werden, daß es besonders die Unwahrscheinlichkeit ist, Sokrates' Überzeugung der Eudämonie des Gerechten im Ausgang von dem traditionellen Verständnis von Eudämonie und Gerechtigkeit begründen zu können, die bewirkt, daß Gerechtigkeit (und Eudämonie) neu verstanden werden müßen. Da den von Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos vertretenen Ansichten die Überzeugung gemeinsam ist, daß die als Pleonexie verstandene Ungerechtigkeit der Weg zur Eudämonie ist, ist es von dieser Position her nicht sehr relevant, welche von Thrasymachos' Definitionen von »das Gerechte« / »Gerechtigkeit« die richtige ist. Relevant ist die *richtige* Definition von »Gerechtigkeit« nur, wenn man, wie Sokrates, der Überzeugung ist, daß Pleonexie / Ungerechtigkeit niemals zur Eudämonie führt.

67 μακάριος und εὐδαίμων sind im *Staat* nahezu austauschbar: 354A1; 519C5.

68 Hier erscheinen die Götter selbst als korrupt und ungerecht, wodurch die Position des Kephalos (*unten*, 4.2.2.1.3.1) überholt wird: wenn die Götter korrupt sind, braucht der Reiche sich vor Strafen nach dem Tod nicht zu fürchten (364E5 f.; 365D6-366B2).

69 Sokrates hat nicht nur ein *anderes* Verständnis von »Eudämonie« und »Gerechtigkeit«, sondern behauptet schließlich auch die größere *traditionell* verstandene Eudämonie des gerechten Menschen; *unten*, 4.2.2.1.3.2, S. 118 ff.

70 Wenn Kephalos sagt, daß allein für den ἐπιεικὴς καὶ κόσμιος der Nutzen des Reichtums darin besteht, daß er niemandem Unrecht tun muß (331B1), impliziert er, daß für »die Vielen« der Nutzen des Reichtums darin besteht, möglichst viele Begierden befriedigen zu können: als κόσμιοι καὶ εὔκολοι waren 329D4 jene Menschen bezeichnet worden, die schon vor dem Alter nicht unter der Herrschaft der Begierden περὶ τἀφροδίσια κτλ. (329A6) stehen; da ist es deutlich, daß Menschen, die unter dieser Herrschaft stehen, den Reichtum zur Befriedigung dieser Begierden benutzen werden. Insofern Reichtum wohl besonders auf dem Weg der Ungerechtigkeit / Pleonexie erworben zu werden pflegt, ist der Übergang von der von Kephalos dargestellten Meinung der »Vielen« zur Position des Thrasymachos verständlich: zur Befriedigung jener Begierden, unter deren Herrschaft sie stehen, erscheint die Tyrannis den »Vielen« als Mittel par excellence, da gerade sie dazu geeignet scheint, jenen Reichtum herbeizuschaffen, der zur Befriedigung der Begierden erforderlich ist.

71 »The essence of injustice was traditionally understood to lie in πλεονεξία, the attempt to get more, against the rules, than anybody else of the good things of life« (Nettleship, 1897, 36); »Wesen des Ungerechten ist 'Pleonexie', Gier-nach-Mehr, Wesen des Tyrannen schrankenlose Pleonexie, unbegrenzter Wille zur Macht« (Friedländer, 1928, II 58; weshalb gerade nach *Macht*, begründet Friedländer nicht); »Er gebraucht ... den konventionellen Begriff der Ungerechtigkeit, ... das Mehr-Haben-Wollen« (Hentschke, 1971, 97). Ein Versuch, die Frage zu beantworten, welche von Thrasymachos' verschiedenen Definitionen des »Gerechten« seiner eigentlichen Position entspricht, sollte von seiner eindeutigen Vorstellung von Ungerechtigkeit als zur Eudämonie führender Pleonexie ausgehen. Wenn man die Möglichkeit *gerechten* Handelns, wenn auch als einfältige Ausnahme, annimmt, muß auch die Möglichkeit angenommen werden, daß zwei Menschen *einander gegenüber beide* gerecht sind; damit entfällt die Möglichkeit, das Gerechte seinem *Wesen* nach als ἀλλότριον ἀγαθόν zu definieren, erscheint es doch in diesem Fall als κοινὸν ἀγαθόν. Vgl. Boter, 1987: das Gerechte ist für Thrasymachos letztlich τὸ ἴσον ἔχειν, »das gleiche zu haben«. Daß das Gerechte *wesentlich* ἀλλότριον ἀγαθόν ist, kann nur im Fall der Tyrannis behauptet werden: insofern hier, mit einer Ausnahme, alle von der Herrschaft ausgeschlossen sind und die Gesetze auf die Interessen dieses einen Herrschers abheben, ist *jeder* Gehorsam diesen Gesetzen gegenüber eine Unterordnung unter die Interessen des Herrschers. Allein in der Tyrannis ist ἀλλότριον ἀγαθόν identisch mit τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον; *unten*, Anm. 74, 75.

72 Auf dem Mikroniveau der Einzelnen fördert die Gerechtigkeit der einzelnen Gerechten die Pleonexie (und Eudämonie) der einzelnen Ungerechten. Vergleichbares geschieht auf dem Makroniveau der Polis, auf dem die Gerechtigkeit der Untertanen auch der Pleonexie (und Eudämonie) der Herrscher dient. Das Ergebnis ist auf beiden Niveaus das gleiche: die Eudämonie des Ungerechten. Da dieses Ziel mit mehr Erfolg auf dem Niveau der Polis verfolgt wird, sollte man, so Thrasymachos, nach Eudämonie eher auf dem politischen Weg der großen Ungerechtigkeit als auf dem unpolitischen, kriminellen Weg der kleinen Ungerechtigkeit streben; vgl. 348D5-9.

73 Thrasymachos spricht von der Eudämonie des Tyrannen (344A-C), sagt aber von der Ungerechtigkeit des »vollkommen Ungerechten« (Tyrannen, 348D5) auch, sie »lohne sich« (λυσιτελεῖ, D7; vgl. B10); es liegt nahe, das »sich lohnen« / λυσιτελεῖν der kleinen Ungerechtigkeit (z.B. das Börsenabschneiden, D7) als Schritt in die Richtung der Eudämonie zu verstehen. Λυσιτελεῖν ist, wie συμφέρειν, ein Leitwort der Eudämonie-Diskussion: 344C8; 347E7; 348B10; C8; D7; vgl. 336D1-2; 359A1; 360C8.

74 »Glaukon ... nimmt die zunächst spezifisch tyrannisch scheinende These, Gerechtigkeit werde von den Herrschenden gesetzt, in ihrer komplizierteren, demokrati-

schen Form wieder auf. Im politischen Vertrag bestimmen alle das ihnen zuträglich Scheinende als das Gerechte. Daß ein einzelner Mächtiger es von sich aus setzen könnte, erscheint als ein Sonderfall der Setzungstheorie« (Maurer, 1970, 72).

75 Wenn Thrasymachos »das Gerechte« bestimmt als τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον (338C2) und dies erläutert als τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον (339A1-2), meint er wohl, daß in *allen* Poleis die politische Realität durch ein Verhältnis Herrscher - Untertanen bestimmt ist, in dem die Herrscher den Untertanen die Gesetze geben im Hinblick auf die Interessen der Herrscher. Daß ein Konflikt zwischen Herrschern und Untertanen auch in der Demokratie nicht fehlt, wird in Sokrates' Skizze der Demokratie (VIII) deutlich: die de facto Herrschenden sind andere als die de iure Herrschenden (*unten*, Anm. 160, 163). Bei seiner Begründung der dritten »Welle« wird Sokrates, was die Empirie betrifft, an Thrasymachos' Beschreibung der politischen Realität anschließen können (*unten*, 6.1).

76 Polemarchos' Verständnis von »Gerechtigkeit« als »den Freunden Gutes, den Feinden Schlechtes (tun)« (Gigon, 1976, I 35) wird im allgemeinen dargestellt als das bei den Griechen traditionelle. Es pflegt nicht darauf hingewiesen zu werden, daß die Interpretation von δικαιοσύνη als τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς *innen*politisch bedingt ist, setzt sie doch die *Stasis* als universelles politisches Phänomen voraus. Da in der Stasis Mitbürger *entweder* Freunde *oder* Feinde sind, ist die Kritik von Cross & Woozley (1964, 22)—»By confining the range of justice and injustice to the comparatively narrow field of our friends and enemies, Polemarchus has precluded us from treating either justly or unjustly the vast majority of the human race ... This is the most damaging criticism that could be made of Polemarchus' position; and it is at least surprising that Plato failed to make it«—nicht zur Sache: zu Unrecht wird hier die Möglichkeit eines *neutralen* Verhältnisses der Bürger der gleichen Polis zueinander angenommen; ähnlich wie Cross & Woozley Apelt (1923, 433, Anm. 14). Einen Hinweis auf *politische* Aspekte dieser Interpretation von δικαιοσύνη findet man bei Joseph (in: Sesonske, 1966, 14), der jedoch nur an Oligarchien denkt. Polemarchos' Auslegung von δικαιοσύνη, als die allgemeingriechische, entspricht der von Sokrates im *Staat* behaupteten allgemeinen Entzweiung der Poleis (*oben*, 1.1); Polemarchos' »Stasis-Interpretation« von Gerechtigkeit nimmt im ersten Buch die Mitte ein zwischen dem Sokrates-nahen, *allen* Menschen gegenüber gerechten Kephalos und dem Sokrates-fernen Thrasymachos, dessen Tyrann allen Menschen gegenüber ungerecht ist. Die Unterteilung der Mitbürger in *entweder* Freunde *oder* Feinde ist die Folge dessen, daß Menschen, die am liebsten unkontrollierte Tyrannen wären, zum Erreichen ihrer Ziele »Freunde« brauchen.

77 Für Stasis, als Folge von Ungerechtigkeit, siehe (in I): 351D4-6; D10-E1; 352A2; 7; 352C3-8. Hier hat man Sokrates' Vorverständnis der *politischen* Folge von ἀδικία.

78 Annas (1981) stellt Kephalos (»a limited and complacent man«, o.c., 19) dar, als ob er was die Einschätzung körperlicher Freuden betrifft vor dem Alter einer der »Vielen« gewesen wäre; das hängt mit Annas' Irrtum zusammen, Kephalos habe sein Leben damit verbracht, sein Vermögen zu *vergrößern* (o.c., 18, 19); *unten*, Anm. 108.

79 Kephalos bereitet 329C1-D1 den späteren Vergleich von Polis und Psyche vor, wenn er von *Herrschaft* (vgl. C4; D1) der Begierden spricht, von der erst das Alter den Menschen *befreie* (vgl. C7, D1). Diesen Vergleich übernimmt Sokrates 351B1 ff.: die »vollkommen ungerechte« Polis (B5) werde anderen Poleis das antun, was der »vollkommen ungerechte« Einzelne anderen Menschen antue (351B1-5; vgl. 344A-B; 348D5-6). Sokrates, der die Analogie dazu benutzt, zu beweisen, daß der Ungerechte zum Handeln unfähig ist, schreitet dabei, wie II-IV, von der Polis zum Einzelnen vor. Für die Bedeutung dieser Analogie für die »Verinnerlichung« der Gerechtigkeit, siehe Gigon (1976, I 75); vgl. jedoch *unten*, Anm. 97, ad fin.

80 Kephalos steht nicht allein, gehört jedoch zur *Minderheit* (329B6-7; 330D4) der κόσμιοι καὶ εὔκολοι und ἐπιεικεῖς (330A5; 331B1). Die Möglichkeit, daß εὐκολία einen Beitrag zum εὖ ζῆν bilden würde, ist für ihn vom Reichtum abhängig (329E6-330A6), dessen *richtige* Benutzung jedoch wiederum von der richtigen Persönlich-

keit (εὐκολία usw.) abhänge (331B1; B6-7). Demnach sind für Kephalos Persönlichkeit und Reichtum zusammen und in Wechselwirkung Bedingungen des εὖ ζῆν.

81 Vgl. τὸ γὰρ μηδὲ ἄκοντά τινα ἐξαπατῆσαι κτλ. (331B1-2). »Kephalos ... freut sich ... seines reinen Besitztums vorzüglich darum weil es ihn vor mancher *Verlockung* zum Unrechttun bewahrt hat« (Gomperz 1896 ff., II 3, 361; kurs. v. uns). Kephalos spricht jedoch davon, daß ein Reicher jenes Unrechttun vermeiden könne, wozu ein Armer manchmal eben durch seine Armut *gezwungen* werde. Nach Apelt dagegen stehe Kephalos »ganz auf dem Boden der gewöhnlichen Moral: wer Unrecht tut, tut es freiwillig« (432, Anm. 11). Die Frage wäre dann, welchen Nutzen Reichtum für Kephalos noch haben könnte: wenn Unrecht freiwillig getan wird, ist undeutlich, wie Reichtum ein Mittel dazu sein kann, zum (freiwilligen) Unrechttun nicht übergehen zu müssen. Man könnte für Kephalos' Gedanken, daß Armut einen Menschen auch gegen seinen Willen (da ihm, obwohl er gerechtes Handeln vorziehen würde, die Umstände keine Wahl lassen) zum Unrechttun bringt, Theognis' Verse über die Armut vergleichen: ἢ δὴ κακὰ πόλλα διδάσκεις / ψεύδεα τ' ἐξαπάτας τ' οὐλομένας ἔριδας / ἄνδρα καὶ οὐκ ἐθέλοντα (390-392; v. Groningen); vgl. Theognis, 649-652.

82 Es ist undeutlich, ob Kephalos von seinem μὴ ἀδικεῖν einen weitergehenden Lohn erwartet als Vermeidung der Jenseitsstrafen, wie Apelt meint: »Von einem gerechten Leben erwartet dieser ehrwürdige Greis ein seliges Jenseits« (1923, 430, Anm. 2); anders Rankin: »Nothing is said which suggests that Cephalus entertained hopes of happiness beyond the grave« (1964, 118). Für die Entscheidung dieser Frage wäre die Interpretation des Pindar-Zitates (331A6-9; bes. γλυκεῖα ... ἐλπίς, A6, 8) wichtig. Für das Verhältnis von Kephalos' Position zu denen der »Vielen« und des Sokrates ist es u.E. ausschlaggebend, daß auch dann, wenn Kephalos »nur« die Vermeidung des Strafen im Jenseits und nicht zusätzlich irgendeine Eudämonie als Lohn seiner Gerechtigkeit erhofft, seine Position letztlich zu jener des Thrasymachos (und der »Vielen«) führt. Eine *nur* »diesseitige« Interpretation von Kephalos' Glück (Gomperz, 1896 ff., II, 361; Wolf, 1968, IV 1, 313) geht am Text vorbei.

83 »Kephalos antwortet auf die Frage des Sokrates ..., daß dieser Reichtum es ihm möglich gemacht habe, keinen Menschen zu beeinträchtigen« (Räder, 1905, 198). Das scheint uns richtig, im Gegensatz zu Gigons Auffassung, Kephalos erkläre, »sein Reichtum diene ihm vor allem dazu, versehentlich begangenes Unrecht noch vor dem Tode wiedergutzumachen, damit er dann auf ein gutes Geschick im Jenseits hoffen dürfe«.

84 Gould verkennt die Bedeutung, die gerade Reichtum nach Kephalos' Meinung für Gerechtigkeit (und mithin Eudämonie) hat: »his insistance that happiness depends, not on environment and possessions, but on character« (1955, 143). Die entsprechende andere Einseitigkeit bei Adam (»Wealth is in Cephalus' view the indispensable χορηγία ἀρετῆς«, ad 331B) und Bosanquet (1895, 39). Friedländer (1928, II 49) hält diese Auffassung nicht nur für die des Aristoteles, sondern auch für jene Platons, unter Berufung auf 421E (Vorschriften zu den Chrematisten; *unten*, 4.3); die These vom äußeren Reichtum als Bedingung der Gerechtigkeit wäre jedoch für Sokrates' These im *Staat* fatal.

85 »Mit einem Pathos ... das nur auf dem Hintergrund einer dogmatisch sicheren Überzeugung sinnvoll ist« (Gigon, 1976, I 63).

86 In einem Versuch, Platon vor der Kritik Kants zu retten—indem er nachzuweisen versucht, daß Platon im *Staat* die Gerechtigkeit nicht wegen ihrer Folgen empfehlen läßt—, läßt Mabbott, der den *Tätigkeits*charakter der Eudämonie betont, den Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Eudämonie verschwinden (in: Vlastos, 1971, 62-3). Hier stellt sich die Frage, ob jemand, der nicht schon gerecht (mithin εὐδαίμων) *ist*, dies noch *werden* könnte; die Möglichkeit des Fortschritts in Richtung Eudämonie, an die Sokrates appellieren dürfte, wenn er Eudämonie als notwendige Folge von Gerechtigkeit darstellt, wird durch die Interpretation Mabbotts ausgeschlossen. Die Möglichkeit des Fortschritts in Richtung Eudämonie wird, wenig-

stens was die *Polis* betrifft (421C4-5; 424A4-B1; vgl. *unten*, 5.2.1), von Sokrates angenommen; zur »deontologischen« Kritik an Platon, *unten*, Anm. 88 und 128. Für den Fortschritt des Einzelnen, vgl. 492A3.

87 Der Tätigkeits-Charakter auch der Güter der ersten Klasse wird betont von Sachs (in: Vlastos, 1971, 40): »αἱ ἡδοναί signifies activities or objects which produce pleasure, and not the pleasure produced«.

88 Bei den Gütern der ersten Klasse werden schädliche (ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς, 357B7) Folgen ausgeschlossen. Annas' Beschreibung der Güter dieser Klasse (»goods desirable for themselves without regard for their consequences«, 1981, 61) scheint uns deshalb falsch: zur ersten Klasse gehören jene Güter, die »nur« psychische Folgen haben. Deshalb kann der »deontologist« (*oben*, Anm. 86) die Gerechtigkeit nicht als gehörend zur ersten Klasse Glaukons betrachten: für eine »deontologische« Auffassung von Gerechtigkeit ist in Glaukons Schema kein Platz. Annas' Urteil über die Güter der ersten Klasse (»Plato seems ... to have thought this class comparatively trivial from the moral point of view«, o.c., 61) geht daran vorbei, daß die Gerechtigkeit, hätte sie nicht »zufällig« sozial bedingte, auf Menschen und Götter zurückgehende, Folgen, ein Gut der *ersten* Klasse wäre; s. S. 117 ff.

89 Vgl. »zeugungskräftig« (Kuhn, 1969, 277); »productive by their nature« (Shorey); vgl. Foster, 1937, 392-393. Übersetzungen wie »seiner eigenen Natur nach gediegen« (Apelt) oder »whose value is genuine and intrinsic« (Cornford), im Anschluß an Adam, gehen an dem dynamischen Charakter von Gerechtigkeit, wenn verstandenen als Gut der zweiten Klasse, vorbei; vgl. LSJ s.v. γόνιμος: »productive, fertile, fruitful«. Adeimantos meint den Gegensatz zwischen jenen Tätigkeiten, die nur deshalb »Lohn« bewirken, weil sie und sofern sie von anderen Menschen (bzw. Göttern) bemerkt werden (δόξῃ), und andererseits jenen Tätigkeiten, die schon als solche, ohne daß sie von anderen als dem Tätigen selbst bemerkt würden, Eudämonie bewirken.

90 »What Adeimantos asks to be shown ... is the good which justice inevitably works by its mere existence in the soul« (Sachs, 1971, 42; vgl. 45). Die (innere) *Notwendigkeit* der Folge muß bewiesen werden, weil die Folge sonst doch auch wieder äußerlich bedingt wäre, in welchem Fall möglich bliebe, daß Sokrates, wie »die Vielen«, das Gerechte für ein Gut der dritten Klasse hält: Glaukon und Adeimantos scheint deutlich, daß in diesem Fall die Tarnung der Ungerechtigkeit zweckmäßiger ist zur Eudämonie als die Gerechtigkeit selbst.

91 Vgl. Sachs: »Plato conceived of justice as good in itself, a good for its own sake, in terms of the effect, which he supposed it exerted within the soul of its possessor« (1971, 41; vgl. 35, 39). Nachdem er zur dritten Klasse festgestellt hat: »The troublesomeness and harshness of it are included under the heading 'itself'«, folgert Sachs, u.E. mit Recht: »By analogy, the blessedness or happiness which Sokrates thinks being just produces may be placed under the same heading« (1971, 40). Allerdings zieht Sachs nicht den Schluß, daß Gerechtigkeit allein deshalb kein Gut der ersten Klasse ist, weil sie auch nicht-notwendige, sozial bedingte Folgen hat; *unten*, Anm. 99.

92 Diese Beschreibung der Güter der zweiten Klasse trifft besonders dann zu, wenn man wie Sokrates auch die Gerechtigkeit zu dieser Klasse rechnet. Allgemeiner formuliert: ein Gut der zweiten Klasse (z.B. Sehen) ist gut wegen sich selbst (man freut sich, sehen zu können) und wegen seiner Folgen (die Fähigkeit des Sehens zeigt sich nützlich zu Zwecken). Die durch das Sehen zwar ermöglichten, jedoch nicht schon eo ipso mit dem Sehen sich einstellenden Folgen werden nicht auf dem Weg des Sehens *angestrebt*; das Sehen wird nicht erfahren als etwas, das an sich unangenehm und nur wegen seiner Folgen hinzunehmen ist; *unten*, Anm. 96.

93 Glaukon will die Gerechtigkeit »an und für sich selbst gepriesen werden hören« (αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐγκωμιαζόμενον ἀκοῦσαι, 358D2), indem Sokrates die Frage beantwortet, was für eine Kraft sie »an und für sich seiend in der Seele hat« (τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, 358B5-6); Adeimantos fordert Sokrates auf, die Gerechtigkeit zu »loben« (367D3), insofern sie ausschließlich im Hinblick auf

die Psyche des Gerechten »dem, der sie hat, hilft« (τὸν ἔχοντα ὀνίνησιν, 367D3; vgl. 366E9).

94 Bezeichnet man die inneren, psychischen Folgen der Güter der zweiten Klasse als »A« und ihre äußeren, sozialen Folgen als »B«, so haben die Güter der ersten Klasse das Kennzeichen A, die der zweiten die Kennzeichen AB, die der dritten das Kennzeichen B (allenfalls in Kombination mit -A).

95 »The distinction is between what (in)justice produces independently of the circumstances and what it produces in conjunction or cooperation with the circumstances ... a distinction between two different sorts of consequences of (in)justice, those that it brings about *by itself*, and those that arise from it adventitiously, through the cooperation of circumstances which could be avoided even while the (in)justice remained«, White (1982, 79), im Anschluß an Grote und Sachs; ähnlich Gigon (1976, I 93-94). Unausgesprochen bleibt hier, daß der Versuch, die Gerechtigkeit wegen jener Folgen zu loben, die sich unabhängig von den äußeren, sozialen Umständen ergeben, beinhaltet, daß Sokrates' die Gerechtigkeit loben wird *als ob* sie ein Gut der *ersten* Klasse wäre.

96 Cross & Woozley unterscheiden »consequences« und »results«: »honours and rewards are the consequences of justice, in the sense that it is a matter of fact, a contingent fact, that they do come to the just man ... they might be called incidental consequences; it is not in any way a necessary fact about justice that it does have such welcome consequences« (1964, 66). Jene Güter, die »results« sind, wenn man Gerechtigkeit für ein Gut der dritten Klasse hält, sind nur »incidental consequences«, wenn man sie für ein Gut der zweiten Klasse hält.

97 Die Darstellung der Gerechtigkeit des Menschen als ein »nur inneres Handeln« oder ein »auf sich selbst bezogenes Tun«—vgl. Festugière's These, »die Grundidee des Platonismus bestünde darin, daß es auch ohne äußere Handlung Gerechtigkeit gäbe« (zitiert nach Hentschke, 1971, 109)—ist, wenn von II her verstanden, nicht die Folge dessen, daß gerechtes Handeln des Menschen sich nach Platon nicht auf andere beziehen würde, sondern dessen, daß gerechtes Handeln allein dann als Gut der *ersten* Klasse dargestellt werden kann (notwendig, damit Sokrates' Position nicht auf jene des Thrasymachos soll reduziert werden können), wenn es auch dann als zur Eudämonie beitragend (*unten*, Anm. 101) erscheint, falls man allein die Wirkung des gerechten Handelns auf die Psyche des Gerechten selbst berücksichtigt. Sokrates' eigene Auffassung, Gerechtigkeit gehöre zur *zweiten* Klasse der Güter (358A1-3), *impliziert die soziale Bezogenheit gerechten Handelns*. Vgl. *oben*, Anm. 79.

98 »Now it is questionable whether Plato is entitled simply to *add on* the 'realistic response' after arguing for eight books that even Gyges does have reason to be just; he seems not fully to realize that he is not throwing in an extra clinching argument but using a totally different kind of argument« (Annas, 1981, 69-70).

99 Nach Annas (1981, 66; vgl. 68) fordert Adeimantos 367C explizit von Sokrates den Nachweis, daß Gerechtigkeit zur *zweiten* Klasse der Güter gehört. Wenn jedoch Adeimantos Sokrates 367C5-D3 dazu auffordert, die Gerechtigkeit zu loben ὃ αὐτὴ δι' αὑτὴν τὸν ἔχοντα ὀνίνησιν (D3), will er sie gerade loben hören, *insofern sie auch als Gut der ersten Klasse vorgestellt werden kann:* Adeimantos' Formulierung αὐτὴ δι' αὑτήν (D3) setzt αὐτὰ αὑτῶν (scl. ἕνεκα, 367C7) fort, das seinerseits an die Bezeichnung der Güter der *ersten* Klasse (αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα, 357B6) anschließt. Annas' Einwand (*oben*, Anm. 98) scheint uns nur die Folge ihrer falschen Annahme, Sokrates versuche in den Büchern II-IX nachzuweisen, daß Gerechtigkeit zur *zweiten* Klasse der Güter gehört.

100 Vgl. Gigon: »Wenn nach der Gerechtigkeit 'in der Seele drin' gefragt werden soll und wenn die Gerechtigkeit die Eudämonie verschafft, so bedeutet dies nichts anderes, als daß es dem Gerechten zur Eudämonie genügt, die Gerechtigkeit in seiner Seele zu besitzen« (1976, I 117).

101 Im Zusammenhang von Glaukons Einteilung von Tätigkeiten in Klassen von Gütern dürfte »gut« bedeuten: »Eudämonie näher bringend«; vgl. Sokrates' Worte anläßlich der zweiten Klasse, 358A2-3 (τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι). Vor diesem

Hintergrund bedeutet die Annahme des Bestehens von Gütern der ersten Klasse, daß Eudämonie nicht nur durch jene Güter zustande kommen kann, mit denen Menschen für eine ihnen selbst zwar unangenehme, anderen Menschen jedoch nützliche Tätigkeit belohnt zu werden pflegen. Ein anderes Verständnis von »Eudämonie« als das traditionelle scheint erforderlich, wenn der Versuch, Gerechtigkeit als Gut der ersten Klasse darzustellen, ausführbar sein soll. Der dritte Teil der Rede Glaukons (Vergleich der Eudämonie des Gerechten mit jener des Ungerechten, 360E1 ff.) hätte nicht die Beantwortung der Frage erfordert, inwiefern Gerechtigkeit ein (mehr oder weniger als Ungerechtigkeit) geeignetes Mittel zu jener Eudämonie ist, die durch (äußere) Belohnung zustande kommt, sondern vielmehr, wie jene Eudämonie, die durch Güter der ersten Klasse bewirkt wird, sich zu der traditionell verstandenen, durch Belohnungen bewirkten verhält. Da Glaukon nicht zwei Arten von Eudämonie vergleicht, sondern ein Gut der zweiten Klasse, das als eines der ersten vorgestellt werden *kann*, an seinem Beitrag zu jener Eudämonie mißt, die gerade durch Güter der dritten Klasse bewirkt wird (362B-C), muß er zu einem negativen Urteil über den Beitrag der Gerechtigkeit zur Eudämonie gelangen. Vgl. Nettleship: »a very real difficulty which we cannot get away from so long as we measure the advantage of moral goodness by anything other than itself« (1897, 59).

102 Zur Frage, was sich mehr »lohne«, Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, meinen Cross & Woozley: »It is not a question which the philosopher has any special claim to answer« (1964, 51); dieser Einwand wäre wohl nur dann zur Sache, wenn auszuschließen wäre, daß der Philosoph die Eindeutigkeit dessen anfechten könnte, was unter »sich lohnt« (vgl. συμφέρον, 339B3) verstanden zu werden pflegt.

103 Es wird nicht zwischen Haupt- und Nebensachen unterschieden, wenn man, wie Friedländer (1928, II 56), generell den wahren Herrscher (im Sinne Platons) als nicht dazu fähig betrachtet, Fehler zu machen.

104 Vgl. Murphy: »if justice meant following the kind of rules that Cephalus favoured ..., Socrates would be faced with the absurd task of proving as a generalization that action in accordance with such rules goes hand in hand with pleasure or possessions or is the criterion of being profitable« (1951, 7).

105 »Man wird beachten, daß diese drei ... glückselig (Makarios) genannt werden, mit einem vornehmen Wort, das denjenigen zukommt, die zur Wahrheit und götternahen Vollkommenheit gelangt sind« (Gigon, 1976, I 45).

106 »οἰομένου is to be pressed« (Adam, *ad loc.*; ähnlich Jowett & Campbell). Die Frage der wahren oder vermeintlichen Macht hängt mit jener der wahren oder vermeintlichen Eudämonie eng zusammen; *unten*, 4.2.2.1.4; 5.2.2.8.

107 *Oben*, Anm. 67; einen Zusammenhang von (*traditionell* vorgestellter) Eudämonie mit »Weisheit« findet man auch bei der Menge, wie Glaukons Rede zeigt: würde jemand die Chance zum unbestraften Unrechttun, als Mittel zur Eudämonie, nicht benutzen, so würde er »den Vielen« ἀθλιώτατος ... καὶ ἀνοήτατος (360D4-5) zuscheinen.

108 Annas' unfreundliche Darstellung des Kephalos (*oben*, Anm. 78; *unten*, Anm. 109) ist durch das Mißverständnis bedingt, Kephalos habe sich um die Mehrung seines Reichtums bemüht (»a man who has chosen to spend his life making money«, 1981, 18; »he has spent his life building up the remains of a fortune spent by his father«, o.c., 19). Ähnlich Wolf, 1968, IV, 1 310; Cross & Woozley: »... the succesful man of affairs; ... Socrates asking Cephalus, as a prosperous business man, what he considers to be the main benefit to be gained from the *acquisition* of wealth« (1964, 2; kurs. v. u.). Eine solche Darstellung ist mit Kephalos' (330B1-7) und Sokrates' (B8-C2) Worten nicht vereinbar. Richtig schon Jowett & Campbell, ad 330B: »remembering that his additions had been but small to the diminished fortune which he had received«.

109 So gänzlich »unreflektiert« (Hentschke, 1971, 92; vgl. Friedländer, 1928, II 48) ist Kephalos nicht: seine anfänglich gegebene Antwort zum Alter erweist sich, bei Prüfung durch Sokrates, als schon eine Synthesis (329E6-330A6); vgl. Gigon:

»Dergleichen hätte auch ein Aristoteles sagen können« (1976, I 32). Kephalos wird im *Staat* gekennzeichnet als ein Reicher, der im Gegensatz zum »Normalfall« (vgl. 489B7-8 und Adam *ad loc.*), solange ihm sein Alter dies erlaubte (328B9-C1; C6-D2), selbst »zu den Weisen ging«. Annas' Kommentar (»Cephalus' answer shows the limitations of his mind ... We are presumably meant to note the insensitivity of this«, 1981, 19; vgl. »a limited and complacent man«, l.c.) ist durch die falsche Vorstellung bedingt, die sie von Kephalos als Geschäftsmann hat; *oben*, Anm. 108.

110 Das Motiv des Irrtums des Tyrannen findet man zum ersten Mal im Gespräch mit Polemarchos (336A5-7). »Es kann also sehr wohl das Paradoxon eintreten, daß die von Thrasymachos gemeinte Gerechtigkeit den Untertanen des Machthabers gebietet, Dinge zu tun, die dem Machthaber selbst nur scheinbar zuträglich, in Wahrheit jedoch abträglich sind« (Gigon, 1976, I 55); zu ergänzen wäre, daß dies, von Sokrates aus gesehen, *ständig* der Fall ist, da unphilosophische Machthaber ihr Interesse ständig falsch verstehen; *unten*, 4.2.2.1.4.2.

111 *Oben*, 4.2.2.1.1; über die Selbstverständlichkeit dessen, daß Menschen nach Eudämonie streben, herrscht zwischen Sokrates (vgl. 344E1-3; 352D5-6; 354C2-3; 358A1-3) und Thrasymachos (vgl. 344B5-C4) wohl Einverständnis.

112 Thrasymachos will diese Definition nicht nur für die Tyrannis, sondern für alle Herrschaftsformen gelten lassen (338D7-339A4). Daß diese Definition in der Tat auf alle bestehenden Verfassungsformen, sogar auf die Demokratie, zutrifft, müßte auch Sokrates bejahen, da sonst die dritte »Welle« (*unten*, Kap. 6)—allgemeiner: die Konstruktion einer »guten Polis«—unnötig wäre (*oben*, 1.6). Friedländer hat zwar Recht, wenn er sagt: »der platonische Sokrates hätte wohl auch den ganzen Satz des Thrasymachos 'Der wahre Herrscher tut was ihm nützt, und das ist die Gerechtigkeit' zugeben und jedes Wort in Sokratischem Sinne verstehen können« (1928, II 56), jedoch ist auch anzuerkennen, daß Thrasymachos' Darstellung dessen, was faktisch in Poleis geschieht, im *Staat* als richtige Beschreibung der politischen Praxis vorausgesetzt wird. In der Beschreibung der politischen Praxis sind Sokrates und Thrasymachos sich einig; der Unterschied ist, daß Thrasymachos aus dieser Wirklichkeit auf Richtlinien für das Handeln schließt, während Sokrates' Richtlinien nicht aus dem faktisch Geschehenden deduziert werden, sondern fordern, daß das faktisch Geschehende ihnen untergeordnet wird.

113 Thrasymachos' Definition von »das Gerechte« (338C2) ist fast noch eine »Leerformel« (vgl. Sokrates' Reaktion, C4-D2). Wenn die Definition Inhalt bekommt (339A1-2), ist sie zunächst politisch neutral. Erst der Widerspruch des Sokrates, wegen der Möglichkeit sich irrender Herrscher, veranlaßt Thrasymachos zum Übergang von »Sein« zu »Sollen«, indem er darstellt, wen er eigentlich für den Herrscher hält, auf dessen Herrschaft seine Definition von τὸ δίκαιον sich beziehe: den Tyrannen (343B1-344C8).

114 »Immerhin werden wir konstatieren, daß dieser unerschütterlich unfehlbare Regent des Thrasymachos eine Vorstufe ... zum Philosophen-Regenten unseres Dialoges ... darstellt. Thrasymachos erreicht damit den Punkt der größten Nähe zu Sokrates« (Gigon, 1976, I 56).

115 Cross & Woozley (»Simply as an expert the man's job is to exercise his skill to the maximum, and for him as an expert or artist the question whether he is really working for his advantage or somebody else's does not arise«, 1964, 50) (miß)verstehen Techne als Phänomen ohne Funktion in einem sozialen Zusammenhang.

116 Sokrates erwähnt 342C4 die Reitkunst (ἱππικὴ τέχνη), in der jedoch das Verhältnis von Mensch und Tier ein anderes sein dürfte als in der Hirtenkunst. Wenn Sokrates 416A3 die Wächter mit Hirten vergleicht, setzt er eine andere Auffassung der Hirtenkunst als jene des Thrasymachos voraus.

117 Die Gyges-Geschichte (359C6-360B2) unterstützt Thrasymachos' These, insofern sie zeigt, daß die *spontane* (vgl. εὐθὺς διαπράξασθαι, 360A7) Anwendung der Hirtenkunst auf die Herrschaft zur Tyrannis führt; vgl. 360B1-2; B6-C3.

118 Vgl. ἀλλὰ μισθὸν αἰτοῦσιν, ὡς οὐχὶ αὐτοῖσιν ὠφελίαν ἐσομένην ἐκ τοῦ ἄρχειν ἀλλὰ τοῖς ἀρχομένοις, 345E6-346A1; vgl. 346D5-9. Im Hinblick auf die Wächter ist wichtig,

daß die Ausübung einer Techne dem Gegenstand dieser Techne auch dann nützt, wenn der Technites für seine Mühe keinen Lohn bekommen sollte (346E1): die Wächter sind die *einzigen* Technitai, die ohne Lohn (im üblichen Sinne) das Interesse des Gegenstandes ihrer Techne werden fördern wollen. *Oben*, Kap. 2, Anm. 48.

119 Gegen Cross & Woozley (1964, 48-49; ähnlich schon Gomperz, 1896 ff., II 364-365) Guthrie: »it was Thrasymachus who introduced the notion of an art in the strict (that is, ideal) sense ... ; and Socrates is therefore entitled to retort that the work of a shepherd, *qua* shepherd, is concerned solely with the welfare of his flock« (1975, III 89, Anm. 2).

120 Die μισθωτικὴ τέχνη ist nicht die »Kunst der Entlöhnung« (Gigon, 1976, I 65), sondern die Kunst, einen Lohn zu *erwerben*: ἡ μισθαρνητική (346D3, 4). Ihr Subjekt ist folglich der Technites selbst, womit Gigons Problem (»Man muß also etwa annehmen, daß der Arzt am Kranken die Heilkunst ausübt, der Kranke aber am Arzte die Kunst der Entlöhnung«, l.c.) sich löst. Die Techne-Analyse ist auf die μισθωτικὴ τέχνη nicht mehr anwendbar: die μισθωτική 1) dient *unmittelbar* dem Interesse des Technites; 2) kann nur zusammen mit einer anderen Techne ausgeübt werden; 3) läßt sich mit allen anderen Technai kombinieren; 4) ihre Ausübung ist die Voraussetzung zur Ausübung jeder anderen Techne. Vgl. *oben*, Anm. 118.

121 Es handelt sich hier, nach Gomperz, um eine »an sich ungemein bedeutungsvolle Unterscheidung, welche an die neuerlich erhobene Forderung erinnert, die höheren Berufe sollten denen, die sie ausüben, den vollen Lebensunterhalt gewähren, nicht aber als Quelle der Bereicherung dienen« (1896 ff., II 364). Dagegen ist einzuwenden, daß der Arzt, als Chrematist, sich im Rahmen der Techne-Analyse allerdings »bereichern« darf, wenn dies nur geschieht auf der Grundlage einer vorhergehenden Unterordnung seiner Techne unter das Interesse des Kranken. Einwände gegen die »Bereicherung« von Chrematisten werden erst IV, 420D ff. erhoben (*unten*, 4.3).

122 Wenn man, wie Hentschke, als »Die Grundidee des Platonischen Staates ... die Verallgemeinerung des Prinzips der Arbeitsteilung auf die Gesamtbevölkerung« (1971, 103) betrachtet, deren »begriffliche Grundlage ... durch die Analyse der Kunst im ersten Buch gelegt« (o.c., 102) werde, liegt es nahe, das Verbot der Chrematistik (im Fall der Wächter) aus der Unterscheidung des Technites »als Technites« und des Technites »als Chrematist« abzuleiten. Das wäre jedoch ein Irrtum, da diese Unterscheidung *allein* im Fall der Herrscher zum Verbot der Chrematistik führt. Zur Bedeutung des »Prinzips der Arbeitsteilung«, s. *oben*, Kap. 2. Anders als Hentschke meinen wir, daß die Techne-Analyse, gerade in ihrer Betonung der Notwendigkeit der μισθωτικὴ τέχνη für die faktische Ausübung jeglicher Techne, erkennen läßt, daß das spätere, *allein* im Fall der Wächter geltende Verbot der Chrematistik nicht von der Arbeitsteilung her zu verstehen ist; vgl. *oben*, Kap. 2, Anm. 48.

123 Als »positive« Folge könnte man allenfalls bezeichnen, daß ihre »Eudämonie«, wenn sie auch nicht gesteigert wird durch ihre Herrschaft, in dieser Weise immerhin erhalten bleibt.

124 Für Thrasymachos ist es deutlich, daß die wahren Herrscher auch dann herrschen wollen, wenn sie nicht (von den Untertanen) dafür belohnt werden: sie werden selbst schon für ihren Lohn sorgen (herrschen sie doch wie Hirten, nicht wie Steuermänner oder Ärzte). Daß Herrscher für ihre Herrschaft von den Untertanen in Geld oder Ehre belohnt zu werden pflegen, bedeutet nicht schon, daß sie wahre Herrscher (in Sokrates' Sinne) *sind*, sondern nur, daß die Untertanen sie für wahre Herrscher halten (vgl. Wolf, 1968, IV 335); die zusätzliche Belohnung von seiten ihrer Untertanen ist nur, mit Thrasymachos zu reden, Ausdruck von deren εὐήθεια / Einfältigkeit.

125 Daraus, daß der Tyrann (Thrasymachos' »wahrer Herrscher«) freiwillig herrscht (345E4), folgt, daß Thrasymachos' Vorstellung vom wahren Herrscher als Technites nicht stimmt (Maior: Alle Technitai üben ihre eigentliche Techne, ihre Techne

»als Techne«, unfreiwillig aus; Minor: Der Tyrann herrscht freiwillig; Conclusio: Der Tyrann ist, insofern er herrscht, kein Technites). Die Folgerung wird dahingehend verstanden, daß der Tyrann sich hinsichtlich seines Interesses irren kann, was wiederum bedeutet, daß Thrasymachos' Definition von »das Gerechte« als »Vorteil des Stärkeren« widerlegbar ist (vgl. 339B-340E). Jedoch folgt etwa daraus, daß der Arzt sich »als Arzt« nicht irren kann, nur, daß er sich bei der Ausübung seiner Techne nicht irren kann *sofern er Arzt ist*, folgt jedoch nicht, daß er sich, sofern er Chrematist ist, nicht irren könnte in der Feststellung seines Lohnes. Für den Tyrannen bedeutet dies zwar, daß er, als Nicht-Technites, sich bei der Ausübung der Herrschaft irren kann, bedeutet dies jedoch nicht, daß er sich auch im Hinblick auf seinen Lohn irren muß.

126 Während der Techne-Analyse spricht Sokrates nicht von Chrematistik, sondern von μισθωτική / μισθαρνητικὴ τέχνη (346D). Das muß er, weil sonst der Gedanke der ζημία (347A5) als »*Lohn* der Herrschaft«—falls die Besten herrschen—unmöglich wäre. Die *übliche* Form von μισθωτική ist die χρηματιστική (341C5; 342D7; 345D1), die vor allem deshalb nicht die einzige Form der μισθωτική ist, weil es auch noch ἀγαθοί und φιλότιμοι gibt (347A10-B9); *oben*, Kap. 2, Anm. 48.

127 »'Nolo episcopari' is in fact one of the leading guarantees which Plato gives against the abuse of political power« (Adam, ad 347D). Der im *Staat* versuchte Nachweis der These, Eudämonie sei notwendig die Folge von Gerechtigkeit, hat politisch die Funktion, zu zeigen, wie ein »nolo episcopari« der Herrscher *möglich* sein soll.

128 White verteidigt Platon gegen die »deontologische« (Prichard, 1928; 1949; vgl. Annas, 1981, 60 ff.) Kritik, er habe den Begriff der Gerechtigkeit im Wesentlichen verfehlt, indem er ihn auf Eigeninteresse zurückführte: »Plato does in fact allow for actions that are not motivated by self-interest, and indeed seems to have thought that acting against one's interest was an essential part of perfect or complete justice« (White, 1982, 76); vgl.: »There is ... a certain vitally important exception to a complete proportionality of justice and welfare. This is the case of the philosopher-rulers ... who turn out to suffer a loss of welfare by engaging in the just task of governing rather than doing something else that would make them better off« (White, o.c., 80). Diese Verteidigung ist nicht überzeugend: 1) was die 347A ff. gemeinte Polis betrifft, so ist deutlich, daß die Besten die Herrschaft zwar nicht übernehmen um ihre Eudämonie zu steigern, jedoch immerhin, um eine Verschlechterung ihrer Lage zu verhindern (*oben*, Anm. 123); 2) auch im Fall der Herrschaft der *Philosophen* fehlt das Eigeninteresse nicht, wenn »Eigeninteresse« hier auch in Sokrates' Sinne verstanden werden soll: die, durch die »uneigennützige« (denn am Besitz der »Güter« nicht interessierte) Herrschaft der Philosophen ermöglichte, Eudämonie - der - Polis (*oben*, 4.2.1; *unten*, 4.2.2.2) ist ihrerseits eine der praktischen Voraussetzungen zur philosophischen, durch Arete bewirkten Eudämonie dieser Philosophen-Herrscher, so daß die Philosophen ihrerseits »interessiert« sind an der Kontinuierung ihrer uneigennützig ausgeübten Herrschaft. Bei White wird nicht deutlich, daß Sokrates mit mehr als einer Bedeutung von »Eigeninteresse« und »Eudämonie« operiert; vgl. *unten*, 4.2.2.2.1; 6.4.1.4; *oben*, Anm. 86.

129 Die Vorstellung der πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν (347D-E) wird von Sokrates dazu benutzt, den Begriff der wahren Herrschaft, der Herrschaft »als Herrschaft«, zu erläutern. Da es in der Empirie eine solche πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν, in der *alle* Einwohner ἀγαθοί sind, deshalb nicht geben kann, weil es in jeder faktisch bestehenden Polis die χρηματισταὶ φύσει (434A9-B1) gibt, die auf Geld—als Lohn für die Ausübung einer »Techne als Techne«—nicht verzichten können und deshalb zur Herrschaft »als Herrschaft« unfähig sind, scheint Sokrates' Vorstellung vom wahren Herrscher für die politische Praxis nicht sonderlich relevant. Jedoch bedeutet die Trennung von Wächtern und Chrematisten in der ἀγαθὴ πόλις des *Staat* den Versuch, eine πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν im Rahmen des Möglichen zu realisieren: durch diese Trennung besteht die Herrscherschicht der ἀγαθὴ πόλις dauerhaft aus ἄνδρες ἀγαθοί. Die Homogenität der Herrscherschicht macht das Funktionieren des Zwanges (vgl.

347C1; 3; D1) auch im Leben der Philosophen - Herrscher (*unten*, 6.4.1.2-4) verständlich: wie den Einwohnern der πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν in I fehlt dem einzelnen Philosophen die »Strafe« (347A5 ff.), wenn nicht er selbst, sondern ein anderer Philosoph regiert. Die durch die Trennung von Wächtern und Chrematisten geprägte ἀγαθὴ πόλις des *Staat* ist zu verstehen als die ὁμοίωσις κατὰ τὸ δυνατόν an die in I gemeinte πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν; dabei bezieht die Einschränkung κατὰ τὸ δυνατόν sich darauf, daß in jeder faktisch bestehenden Polis die χρηματισταὶ φύσει erforderlich sind, die jedoch von der Herrschaft ausgeschlossen werden müssen, da sie φύσει zur Herrschaft »als Herrschaft« unfähig sind.

130 *Welchen* Nutzen die *anderen* Einwohner der πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν davon hätten, daß Herrschaft »als Herrschaft« ausgeübt würde, bleibt in I unausgesprochen; vgl. jedoch *oben*, Anm. 52.

131 S. z.B. 548A5; C6-7; 549A4; B2; 551A7-8; 564E6; 565A6-8.

132 Von »Eudämonie« des *Menschen* ist 419A-421C in *zwei*erlei Bedeutung die Rede: 1) in der traditionellen, durch Besitz von Gütern gekennzeichneten, besonders bei Herrschern anzutreffenden Form (*oben*, S. 109 f.); 2) in einer anderen, von Sokrates für allein richtig gehaltenen Form, deren Inhalt 419A1 ff. noch offen bleibt (*oben*, S.120 f.). Daß dagegen von »Eudämonie der *Polis*« 419A1 ff. in nur *einer*, von Sokrates für richtig gehaltenen Bedeutung die Rede ist, hat folgende Gründe: 1) Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos hatten kein Interesse an der Eudämonie der Polis—die Polis war ihnen nur das Mittel zur Eudämonie des Einzelnen, besonders als Herrscher; *oben*, S. 110 f.—, so daß sie Sokrates keinen Anlaß dazu gaben, ein falsches Verständnis von »Eudämonie der Polis« zu korrigieren; 2) Sokrates', 419A1 ff. erkennbar werdende, Auffassung dessen, was s.E. *wirklich* eine Polis ist (vgl. S. 133 f.), impliziert die Eudämonie der so vorgestellten Polis: hier wird nicht nur deutlich, daß er sich seit 368C7 darum bemüht hat, eine εὐδαίμων πόλις zu entwerfen, sondern auch, daß er ein sich in seiner politischen Struktur von der »guten Polis« unterscheidendes politisches Phänomen gar nicht als »Polis« bezeichnen mag. Indem er 419A1 ff. dort, wo er von »Eudämonie der Polis« spricht, schon den eigenen Begriff von »Polis« voraussetzt, hat er keinen Anlaß, den Begriff »Eudämonie der Polis« in einer anderen als der von ihm für richtig gehaltenen Bedeutung zu verwenden. (Eine vierte Bedeutung von »Eudämonie«, als Analogon, auf der Ebene der Polis, der traditionell verstandenen Eudämonie des Menschen, wird 422A6 ff. (*unten*, 4.4) erkennbar, wenn Adeimantos anläßlich der Vorschriften zu den Chrematisten (*unten*, 4.3) fragt, wie die »gute Polis« sich denn gegen eine *große und reiche Polis* werde verteidigen können.)

133 καλῶς οἰκιζομένης, 421C4; vgl. εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν, 421A7. Für die Möglichkeit des Fortschritts (αὐξανομένης, 421C4), vgl. 424A4-5; *unten*, 5.2.1.

134 Daß die, von der Eudämonie des Ganzen der Polis her zu bestimmende, richtig verstandene Eudämonie der Einwohner im Fall der Wächter einer- und der Nichtwächter andererseits nicht die gleiche ist, wird 422A1-3 erkennbar (*unten*, 4.3).

135 Wenn Sokrates erwartet, in der εὐδαίμων πόλις die Gerechtigkeit ausmachen zu können (420B8 f.), setzt er die Gerechtigkeit als Bedingung der Eudämonie voraus: wenn Gerechtigkeit (der Polis) nicht Ursache, sondern Folge von Eudämonie der Polis wäre, würde die Eudämonie der Polis nicht notwendig ihre Gerechtigkeit bewirken, da es zusätzlich zu erfüllende Bedingungen der Gerechtigkeit geben könnte; wenn dagegen Gerechtigkeit eine notwendige Bedingung der Eudämonie ist, ist gesichert, daß überall dort, wo man Eudämonie findet, Gerechtigkeit vorausgesetzt werden kann. Demnach setzt Sokrates in der Konstruktion der Polis als εὐδαίμων jenes Wirkungsverhältnis von Gerechtigkeit und Eudämonie schon voraus, das er im Fall des Menschen aufgrund einer Analyse der gerechten Polis nachweisen will; *oben*, Anm. 52.

136 So L. Ziehen, s.v. Panegyris, in: Pauly-Wiszowa, XVIII; vgl. »kann ... nicht jedes Fest eine Panegyris genannt werden ..., sondern eben nur die Feste, zu denen die Menschen von allen Seiten zusammenströmten« (a.a.O.); vgl. *Staat* X, 614E3.

137 ἑστιάτορας εὐδαίμονας, 421B3; für Sokrates' Kritik an dieser Vorstellung von Eudämonie vgl.: ὑπὸ τῶν εὐδαιμόνων λεγομένων ἑστιάσεων (612A2-3).

138 Daß Sokrates' Vorschriften im Widerspruch zur üblichen politischen Praxis stehen, zeigt Adeimantos' Einwand; daß die bestehenden politischen Verhältnisse von Sokrates pauschal als verkehrt betrachtet werden, zeigt die Begründung der dritten »Welle« (*unten*, 6.1; *oben*, 1.6); vgl. schon den Hinweis von I auf die Irrealität einer πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν: εἰ γένοιτο (347D3).

139 Diese Folgerung wird dadurch unterstützt, daß die, an die τρυφῶσα πόλις (372E2 ff.) erinnernde, Beschreibung der (traditionell verstandenen) Eudämonie der Handwerker (420E1 f.) von Sokrates als zwar schlecht für die Qualität ihrer Produkte, politisch jedoch unbedeutend dargestellt wird (421A2-4). Obwohl Sokrates die τρυφῶσα πόλις klar von der ἀληθινὴ πόλις (372E6 f.) abgegrenzt hat, neigt er 419A-421B nicht dazu, eventuellen Luxus (τρυφή) der Nichtwächter (vgl. 420E) als Grund dessen darzustellen, daß die Polis nicht mehr *wirklich* Polis (in Sokrates' Sinne) wäre. 419A-421C scheint es, als ob die τρυφῶσα πόλις in die ἀγαθὴ πόλις integriert werden kann, wenn nur die eine Bedingung erfüllt wird, daß man bei den Wächtern keine Spur vom Luxus der Nichtwächter wird finden können; vgl. jedoch *unten*, 4.3.

140 Vgl. »tüchtiges und vernunftmäßiges Leben« (Schl.), »a good and wise life« (Shorey). Ein Sonderverhältnis von Eudämonie und Reichtum gibt es auch im Eudämonie-Verständnis der »Vielen« (*oben*, 4.2.2.1.2); ein Sonderverhältnis wird von Sokrates anerkannt, mit dem Unterschied, daß er nicht nur »Eudämonie«, sondern auch »Reichtum« anders versteht als es »die Vielen« tun.

141 Vgl. Glaukons Worte οὐδεὶς ἂν γένοιτο ... οὕτως ἀδαμάντινος, ὃς ἂν μείνειεν ἐν τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τολμήσειεν ἀπέχεσθαι τῶν ἀλλοτρίων καὶ μὴ ἅπτεσθαι, ἐξὸν αὐτῷ κτλ., 360B4-6. Den Wächtern ist, mit Glaukon zu reden, der Ring des Gyges (vgl. noch X, 612B4; *oben*, Anm. 44) anvertraut worden.

142 Für Sokrates' Vorverständnis von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in I, vgl. 4.2.1.1 und Anm. 77. Zwar erweist die Trennung von Wächtern und Chrematisten sich erst im Laufe von IV als der eigentliche Inhalt der »Gerechtigkeit der Polis«, jedoch enthält schon das Ende von III all das, was zu einer solchen Bestimmung von Gerechtigkeit der Polis notwendig ist; vgl. *oben*, Kap. 2, S. 33.

143 Was ist der relevante Unterschied zwischen dem »scheinbaren Töpfer« und dem »scheinbaren Wächter«? Der wahre und der scheinbare Töpfer haben gemeinsam, daß sie Chrematisten sind; verschieden sind sie, was die—politisch unerhebliche—Qualität ihrer Produkte betrifft. Auch der wahre und der scheinbare Wächter sind verschieden, was die Qualität ihres Produktes betrifft; in ihrem Fall hat der Qualitätsunterschied jedoch die größtmögliche politische Bedeutung; dieser Qualitätsunterschied geht in ihrem Fall darauf zurück, daß der scheinbare Wächter gleichzeitig Chrematist ist, der wahre Wächter nicht. Töpfer sind immer Chrematisten; Wächter sind nur dann Chrematisten, wenn sie scheinbare Wächter sind. Dieser Unterschied ist in I vorweggenommen, insofern Sokrates' »wahrer Herrscher« sich dort dadurch von den (anderen) Technitai unterscheidet, daß er zwar als Technites irgendeine Belohnung erhalten muß, Belohnung in der Form von Ehre oder Geld jedoch ablehnt (*oben*, 4.2.2.1.4.2).

144 Apelt und Vretska übersetzen beide 419A8 (καὶ δὴ καὶ ἃ νυνδὴ σὺ ἔλεγες) mit: »was du eben hervorhobst«; vgl., im Gegensatz dazu: »was du eben sagtest« (Schleiermacher), »which you just now spoke of« (Shorey); u.E. ist Apelts und Vretska's Übersetzung vorzuziehen; freilich scheint Adeimantos' Bemerken dieser »Hervorhebung« weniger auf Verständnis zurückzugehen (vgl. ὥσπερ ἐπίκουροι μισθωτοί, 419A10) als auf die relative Länge von Sokrates' Vorschriften zu Gold und Silber (416E4-417A5).

145 White, 1982, 108-109; Gigon, 1972, 233 (anderer Meinung ist Gigon, 1976, I 420 f.).

146 Ritter: »so dürfen sie die Güter, die ihr Fleiß der Erde abringt oder in gewerblicher Tätigkeit erzeugt, in voller Ruhe und Behaglichkeit genießen« (1923, II 579-580); Taylor schließt die Möglichkeit von »merchant princes« nicht aus (1926, 276); Foster meint, die Chrematisten könnten sich ungehemmt ihrer Lieblingsbeschäfti-

gung (»the activity of money-making«) hingeben (1935, 59); in jüngerer Zeit Rankin: »there is nothing to suggest that there are not great differences of wealth in the third class of the Republic« (1964, 90); Erbse: »Sie ... können nach Belieben Besitz erwerben« (1976, 182).

147 Verdroß-Droßberg (1948, 84), unter Hinweis auf von Pöhlmann (1925, II 74).

148 Implizite bei Barker: »a State carefully detached ... from economic society, and likely neither to interfere with it nor to be influenced by it« (1918, 203); explizite bei Rankin: »σωφροσύνη, 'wise moderation', is the virtue by which the third class of the Republic is expected to modulate its acquisitiveness and aggression« (1964, 90).

149 Bosanquet (1895, 126-127); Nettleship, zum Verbot von Reichtum und Armut im Fall der Handwerker und Bauern: »The former makes them indolent, the latter destroys their efficiency« (1897, 139); ähnlich Gomperz (1896 ff., II 404) und Hentschke (1971, 117). Im Anschluß an Ramm (»Der dritte Stand ist ungefährlich«, 1955, I 39; vgl. Maurer, 1970, 106, Anm. 6) schreibt Maurer, der Staat habe sich zwar für die materiellen Bedürfnisse der Einwohner einzusetzen, jedoch liege das Optimum »nicht in der steten Expansion der Bedürfnisse zugleich mit der Vermehrung der Mittel ihrer Befriedigung, sondern im Zuträglichen« (1970, 82, Anm. 32). Daß dieses »Zuträgliche« selbst *politisch* bestimmt wird, als Mitte zwischen zu νεωτερισμός führenden Extremen, wird bei Maurer nicht erkennbar (»Was das ist, darüber können nach Platon am besten die Weisen bestimmen«, l.c.).

150 »Nun aber wird ... dem Lebensgenuß des dritten Standes in gleicher Weise eine Schranke gesetzt ... Es muß also einen höhern Zweck geben, für welchen das Glück der Regierten in gleichem Maße Mittel ist wie dasjenige der Regierenden ... Es ist demnach das Glück des Ganzen der oberste Zweck des States« (Nohle, 1880, 162); Gigon: »Das Ziel muß, allgemein gesprochen, dasjenige sein, das schon Solon paradigmatisch mit seiner Politik und Gesetzgebung angestrebt hatte; die Herstellung eines mittleren Zustandes, in welchem die einen nicht zu reich und zu mächtig, die anderen nicht zu arm und zu machtlos werden« (1976, I 421).

151 Grote: »we are obliged to divine what Plato meant about the condition of the producing classes in his Commonwealth ... this defect is in him the less excusable since he reckons them as component members of his Commonwealth« (1867, III 180); vgl. Gomperz (1896 ff., II 403-404).

152 Liddell & Scott, s.v. νεωτερίζω: »attempt political changes, make revolutionary movements«; in VIII wird νεωτερισμός / νεωτερίζειν benutzt zur Bezeichnung sowohl des Strebens nach einer »Revolution« (555D10-E1; Oligarchie soll Demokratie werden) als nach einer »Konterrevolution« (565B6; Demokratie soll Oligarchie werden). Eine Parallele zur Vorschrift 422A1-3, jetzt jedoch im Hinblick auf den außerhalb der »guten Polis« lebenden Einzelnen, findet man IX, 591E1-4.

153 Gigon weist zwar auf die Bücher VIII und IX hin, benutzt sie jedoch nicht für die Interpretation von 422A1-3 (»Allerdings sagt Platon nicht das geringste darüber, wie sie dies verhindern können«, 1976, I 421); 556A4-B5 ist wohl übersehen worden.

154 Die Übersetzungen von κακουργία / κακουργεῖν (Ende III-Anfang IV) tendieren alle in die Richtung von ἀδικία / ἀδικεῖν: 1) κακουργεῖν (414B4)—»Schaden zufügen« (Schl.), »Böses anrichten« (Apelt), »to work harm« (Shorey); 2) τοῖς προβάτοις κακουργεῖν (416A6)—»den Schafen Übles zufügen« (Schl.), »der Herde Schaden zufügen« (Apelt), »attack the sheep and injure them« (Shorey); 3) κακουργεῖν (416D1)—»zu freveln« (Schl.), »sich zu vergehen« (Apelt), »to wrong the citizens« (Shorey); 4) ἥκιστα κακούργους τῆς πόλεως (421B1)—»die nichts weniger als der Stadt gefährlich sind« (Schl.), »die jeden möglichen Schaden von der Stadt abwenden« (sic! Apelt), »men least likely to harm the commonwealth« (Shorey). Für das enge Verhältnis von κακουργία / κακουργεῖν und ἀδικία / ἀδικεῖν ist bemerkenswert, daß in VIII κακοῦργοι als übliche Bezeichnung (552D1) für »kleine Kriminelle« (κλέπται τε καὶ βαλλαντιατόμοι καὶ ἱερόσυλοι, 552D4-5; vgl. IX, 575B6-9) benutzt wird, während in I das βαλλάντια ἀποτέμνειν des Thrasymachos als Fall von ἀδικεῖν dargestellt

wird (348D5-9; vgl. *oben*, 4.2.2.1.2); vgl. 434C4-6: κακουργίαν δὲ τὴν μεγίστην τῆς ἑαυτοῦ πόλεως οὐκ ἀδικίαν φήσεις εἶναι; Πῶς δ' οὔ; Daß κακουργεῖν / κακουργία Ende III-Anfang IV recht häufig benutzt wird, während ἀδικεῖν / ἀδικία fehlt, geht wohl darauf zurück, daß die Benutzung von ἀδικεῖν / ἀδικία allzu deutlich die Erkenntnis der noch gesuchten δικαιοσύνη voraussetzen würde; auch hat die Benutzung von κακουργεῖν / κακουργία den Vorteil, daß für die verschiedenen Formen von Beeinträchtigung der Polis (von außen, von innen) das gleiche Wort benutzt werden kann. Für die Bedeutung von κακοεργία, s. *unten*, Anm. 171.

155 Ein Schritt in die Richtung der *Nomoi* (744A8-D1). In die Nähe einer Klasse von weder reichen noch armen, nur für das χρηματίζεσθαι lebenden, politisch inaktiven Einwohnern kommt der Demos der Demokratie: die Mehrheit der Bürger einer demokratischen Polis (565A2-3) ist weder reich noch arm (A2), politisch nicht interessiert (ἀπράγμονες, A2), dem χρηματίζεσθαι hingegeben (564E6; vgl. αὐτουργοί, 565A1). Eine politische Rolle übernimmt diese Mehrheit nur dann, wenn die, auch in der Demokratie vorhandene, Gruppe von ökonomisch Untätigen sie gegen die Teilgruppe der Reichen aufzuwiegeln weiß (*unten*, S.000 ff.).

156 Die *Qualität* der Produkte war schon in der ersten Beschreibung der Genesis einer Polis ein Grund zur Arbeitsteilung (*oben*, Kap. 2, S. 32); von *politischen* Folgen der Qualität der Produkte war dort nicht die Rede. Auch διαφθείρει (421D1) war 421A4 (διαφθαρέντες, vgl. φαῦλοι γενομένοι, A3) noch ohne politische Bedeutung, es sei denn, daß ἐλάττων λόγος (A3) andeuten soll, daß politische Relevanz zwar weitgehend, jedoch nicht vollkommen fehlt; dem widerspräche jedoch πόλει οὐδὲν δεινόν (A4-5).

157 Daß Reichtum zu ἀργία / Untätigkeit führt, wird 406C1-407C6 (*oben*, 3.3.2.3) und 552B6-C5 erkennbar; daß er zu τρυφή / Verweichlichung führt, ist 556B8-C2 (vgl. 590B6 ff.: Schwächung des Thymoeides) erkennbar; zu berücksichtigen ist die Skizze der τρυφή (373A1-B1) der nach schrankenloser Vermehrung ihres *Reichtums* strebenden (373D9-10) τρυφῶσα πόλις (372E3 ff.). 'Ανελευθερία wird 590B6 (vgl. 578E1-579A4) dargestellt als Folge der Unterordnung des Thymoeides unter das Epithymetikon; diese Unterordnung wird 553B5-C8 beschrieben als die Folge dessen, daß man am eigenen Leibe erfährt, was *Armut* ist (ταπεινωθεὶς ὑπὸ πενίας, 553C2; vgl. ἀπολέσας τὰ ὄντα, B7-8); diese Erfahrung führt dazu, daß man jene Haltung annimmt (τιμᾶν μηδὲν ἄλλο ἢ πλοῦτόν τε καὶ πλουσίους, 553D5), die 581C10-D2 als die kennzeichnende Haltung des χρηματιστικός bezeichnet wird; vgl. πρὸς χρηματισμὸν τραπόμενος, 553C2-3; οἱ χρηματισάμενοι ... οὐδὲν ἐθέλοντες ἐπαινεῖν ἀλλ' ἢ τὸν πλοῦτον, 330C5-8. Daß *Armut* auch zur κακουργία—im Sinne von Kriminalität—führt, ist ein Leitgedanke in Sokrates' Darstellung der Oligarchie in VIII (*unten*, Anm. 163, 171); daß Armut zu κακοεργία—»bad workmanship«, Shorey—führen würde, wird im *Staat* sonst weder angedeutet noch behauptet.

158 Da bei dem Versuch des reichen Chrematisten die *Gerechtigkeit* der Polis betroffen ist (ἀδικίαν, 434C4; *oben*, Kap. 2), könnten Sokrates' Worte χείρους δὲ αὐτοί (421E5) verstanden werden als letztlich bezogen auf die, durch Armut oder Reichtum entstehende, »Verschlechterung« der Chrematisten bezüglich ihres Beitrags zur Arete der Polis, u.z. der als ὁμοδοξία (433C6) über die Verteilung der Aufgaben des ἄρχειν und ἄρχεσθαι verstandenen σωφροσύνη (431D9-E2; 432A7-B1).

159 Die Wörter, mit denen 434A-D die politischen Folgen des hier beschriebenen νεωτερισμός dargestellt werden, wurden zum Teil (Ausnahme: βλάψαι, 434A7; βλάβη, C1) auch 415E-421C benutzt: ὄλεθρον τῇ πόλει, 434B7 (vgl. 417B5; 421A6); κακουργία, 434C2, 4 (vgl. 416A6, D1; 421B1). 'Αδικίαν (434C4) ist 415E9 ff. aus methodischen Gründen unbrauchbar (*oben*, Anm.154).

160 Berücksichtigt man VIII, so scheint diese Behauptung zunächst allein richtig im Fall der Oligarchie (551D5-7), da in der Demokratie eine—die Mehrheit bildende—Mittelgruppe von weder Armen noch Reichen besteht (565A1-3). Jedoch wird in VIII auch dargestellt, wie in der Demokratie eine zwar kleine, politisch jedoch führende Gruppe von ökonomisch Untätigen die Mehrheit gegen die Gruppe der Reichen aufzuwiegeln weiß (565A4-C1), so daß im politischen Kampf

die Entzweiung der Bevölkerung in »armen« Demos einer- und Reiche andererseits entsteht; *unten*, S.146 f. Die Entzweiung der Polis in (einen) Reiche(n) und (alle andere) Arme ist vollständig im Fall der Tyrannis: 567A1-4; 577D3-5, E5-7; vgl. 344B5-C2 (*oben*, 4.2.2.1.2 und Anm. 75).

161 Reichtum und Armut entstünden in der »guten Polis« (wie in der Demokratie, im Gegensatz zur Oligarchie) nicht durch Machtmißbrauch der Herrscher, daher allmählich (vgl. ὅπως μήποτε αὐτοὺς λήσει, 421E8). Sokrates' Vorschrift an die Wächter (421E7-8) bedeutet, daß sie den Besitz der Chrematisten zwischen einem Minimum und einem Maximum werden schwanken lassen müssen (422A1-2). Gigon meint, eingreifen müßten die Wächter »ihrem Auftrag gemäß erst und nur dann, wenn im Gefolge extremer Vermögensunterschiede die Eintracht und damit die staatliche Ordnung im ganzen in Gefahr gerät« (1976, I 421); jedoch wäre dann das Übel schon da, vor dessen *Entstehung* gerade gewarnt wird (vgl. πόρρωθεν εὐλαβεῖσθαι κτλ., 564C2).

162 Anläßlich der Aristokratie ist in VIII weder bei Herrschern noch bei Untertanen von Reichtum oder Armut die Rede. In der Timokratie wird Reichtum der Herrscher allmählich angehäuft (547D4 ff.), ohne daß jedoch schon von Armut der Untertanen die Rede wäre. Erst in der Oligarchie erscheint der Gegensatz von Armen und Reichen (551D5-7), um dann—in irgendeiner Form—aus Demokratie und Tyrannis nicht mehr zu verschwinden (vgl. *oben*, Anm. 160). Es mag scheinen, daß ein erst in der Oligarchie entstehendes soziales Phänomen für die Interpretation von Vorschriften zur »guten Polis« nicht benutzt werden darf, jedoch soll anerkannt werden, daß Sokrates' Darstellung von Oligarchie und Demokratie in VIII zeigt, wie schon in IV genannte Phänomene (Armut, Reichtum) in einer Polis *entstehen* und wie sie bei manchen Einwohnern den Wunsch nach einer *Änderung der Verfassung* entstehen lassen (νεωτερισμός, 422A2, 3; 555D10; νεωτερίζειν, 565B6). Daß bei der Beschreibung von Reichtum und Armut in Oligarchie, Demokratie und Tyrannis von Erscheinungen die Rede ist, die auch in der Aristokratie entstehen *könnten*, geht in VIII daraus hervor, daß gerade der *gute* Gesetzgeber (546C1) vor der Entstehung dieser in *jeder* Verfassung (564B9) möglichen Gefahr gewarnt wird.

163 In der *Oligarchie* bilden die κακοῦργοι / Verbrecher zunächst nur eine Teilgruppe der Armen (552D3-6); das von ihnen begangene Unrecht ist a-politischer Natur (552D4-6; vgl. 574D1-5; 575B6-7). *Politische* Bedeutung bekommt diese Gruppe dadurch, daß in ihr die Menschen gefunden werden, die nach Abschaffung der Oligarchie streben (555D10-E1). Die politische Bedeutung der Gruppe von ökonomisch Untätigen in der *Demokratie* ist, daß gerade aus ihr die politischen Führer hervorgehen (564D1-E3), die durch das von ihnen den Reichen angetane Unrecht (565C1) diese ihrerseits zum νεωτερισμός zwingen (565B6). Sokrates' Darstellung der *Tyrannis* zeigt, daß Menschen, die als κακοῦργοι bezeichnet zu werden pflegen (552D1), nur solange a-politisch handeln, als der politische Rahmen, innerhalb dessen sie leben, ihnen nicht die Gelegenheit bietet zur *politischen* Realisierung dessen, was sie eigentlich sind: τυραννικοὶ ἄνδρες (575C1-D1). Da 1) in VIII die ökonomische Bedingtheit des Entstehens einer Gruppe von κακοῦργοι und die Folgen dessen, daß eine solche Gruppe in einer Polis vorhanden ist, für die Verfassung dieser Polis berücksichtigt werden; da 2) in IV (421C8-422A4) von der ökonomischen Bedingtheit sowohl von κακουργία als νεωτερισμός die Rede ist; da 3) das Wort κακουργία / κακουργεῖν im unmittelbar vorhergehenden Abschnitt (415E-421C) benutzt worden ist als auf die Polis bezogene ἀδικία, halten wir es für wahrscheinlich, daß das Wort κακοεργία (422A3) eine weitergehende Funktion hat als bloß auf die Folge »bad workmanship« hinzuweisen (zumal diese Folge 420E-421A noch als politisch irrelevant dargestellt wurde): vielmehr wird—wie öfter im *Staat* (vgl. κοινὰ τὰ φίλων am Anfang von IV (424A1-2), das die Bücher V, VI und VII vorbereitet)—durch ein einzelnes Wort der komplexe Zusammenhang angedeutet, innerhalb dessen ein Gedanke verstanden werden soll (*unten*, S. 150 und Anm. 171).

164 Erst der Tyrann bewirkt wieder, wie die oligarchischen Herrscher, die *Armut* der Untertanen (567A1; vgl. 577E5-7); *oben*, Anm. 160.

165 Die Gruppe der ökonomisch Untätigen läßt sich in der *Oligarchie* in eine von κακοῦργοι einer- und eine von Bettlern (552C6-D10) andererseits, in der *Demokratie* in politische Führer einer- und ihren Anhang andererseits unterteilen (564D1-E2). Das Kriterium dafür, zu welcher der zwei Gruppen ein ökonomisch Untätiger gehört, ist in Oligarchie und Demokratie das gleiche: das Vorhandensein, bzw. Fehlen, des »Stachels«, m.a.W. der Bereitschaft zur Gewalt (552C6 ff.; 555D7; 564B5-7; D9-E1).

166 Ökonomisch untätig, von der Arbeit der Anderen lebend und Herrschaft ausübend sind auch die Wächter der »guten Polis«. Der Vergleich mit den Herrschern der demokratische Polis zeigt den Unterschied: da die demokratischen Herrscher selbst chrematistisch interessiert sind (565A6-8; B3), führen sie zur Förderung ihrer eigenen Interessen die Entzweiung der Polis herbei (B2-7).

167 Ein politisches Analogon dazu findet man in der Darstellung der schon zur Tyrannis neigenden Demokratie (564B1 ff.), in der zunächst die ökonomisch Untätigen (564D6 ff.), dann aber auch die Masse der ökonomisch Tätigen (565A4 f.) den Anhang (565C9-10; E3-4) eines die Entzweiung der Polis bewirkenden (565B2 f.) politischen Führers bilden.

168 κακουργεῖν, 414B4; für 415E2-3 (εἰ πολέμιος ὥσπερ λύκος ... ἴοι), vgl. κακουργεῖν καὶ ἀντὶ κυνῶν λύκοις ὁμοιωθῆναι, 416A6-7; vgl. *unten*, Anm. 171.

169 Φύλακας ... τῶν τε ἔξωθεν πολεμίων τῶν τε ἐντὸς φιλίων, ὅπως οἱ μὲν μὴ βουλήσονται, οἱ δὲ μὴ δυνήσονται κακουργεῖν, 414B2-4.

170 τούς τε ἔνδον ..., τούς τε ἔξωθεν (415D9-E2). Für die Ergänzung πολεμίους, vgl. 415E2: πολέμιος; 442B5: καὶ τοὺς ἔξωθεν πολεμίους. Zu den Worten τούς τε ἔνδον (415D9-E1)—»die Einheimischen«, Apelt; »from within«, Shorey—darf man zwar nicht πολεμίους ergänzen, jedoch fehlt jetzt das 414B3 noch benutzte φιλίους; vgl. καὶ τοὺς ἔξωθεν πολεμίους, 442B5.

171 Shorey übersetzt κακοεργία (422A3) als »bad workmanship«; vgl. »minderwertige Arbeitsleistung«, Apelt. *Für* diese Übersetzung, anstatt einer wie »wickedness, villainy, malice, injury« (Liddell & Scott, s.v.) plädiert, 1) die von 414B4, 416A6, D1, 421B1, 426E7 und 434C2, 4 abweichende Form κακοεργία; 2) die Tatsache, daß noch 421D14 (τά τε ἔργα πονηρότερα) von der, durch Armut der Handwerker beeinträchtigten Qualität der Produkte die Rede war. *Gegen* diese Übersetzung spricht, 1) daß »bad workmanship« noch 420E-421A als im Fall der Handwerker *politisch* belanglos dargestellt worden war; 2) daß die Verhinderung von κακουργία seit 414B4 im Hintergrund von Sokrates' Vorschriften steht und weiterhin stehen wird (426E7; 434C2, 4). Für eine Übersetzung wie »wickedness, villainy« spricht die Tatsache, daß in dieser Weise verstandene κακουργία in VIII als die Folge von Armut dargestellt wird: Armut bringt Menschen zur Kriminalität (κακοῦργοι sind: κακῶν δημιουργοί, 552D5-6). Bemerkenswert ist, daß der erste Fall von νεωτερισμός (vgl. 422A2, 3), der als im Rahmen der »guten Polis« vorstellbar dargestellt wird (434A-C), nicht als νεωτερισμός, sondern als κακουργία (und ἀδικία) der eigenen Polis bezeichnet wird. Es wird im *Staat*, urteilt man nach 434A-C und besonders nach VIII, vorausgesetzt, daß Armut und κακουργία / Kriminalität miteinander zu tun haben, und daß häufig dort, wo man νεωτερισμός findet, κακουργία nicht fehlt. Die abweichende Form κακοεργία (422A3) dürfte in folgendem Zusammenhang zu verstehen sein: »bad workmanship« führt zur (weiteren) Verarmung, damit zur (a-politischen) Kriminalität (κακουργία), die wiederum zur politischen κακουργία ... τῆς ἑαυτοῦ πόλεως (434C4) und zum νεωτερισμός (422A2, 3) führen könnte. Übrigens ist die These, daß Sokrates' Vorschrift 422A1-3 der Verhinderung der innenpolitischen κακουργία von seiten der Chrematisten dient, u.E. schon auf Grund von νεωτερισμός (422A2, 3) und 434A-C zu verteidigen.

172 Nohle sieht den Zusammenhang von 422A1-3 mit dem *Vorhergehenden*: »Der Satz, daß Erwerb und Regierung absolut unverträglich sind, führte oben dazu, der Regierung allen Erwerb zu entziehen. Es ist nur die Kehrseite davon, wenn der Gesellschaft, welcher der Erwerb bleibt, aller Anteil an der Regierung genommen wird« (1880, 139); Gigon dagegen sieht besonders den Zusammenhang dieser Vor-

schrift mit dem *Folgenden*, wenn er sagt, daß das nächste Problem (Verteidigung gegen äußere Feinde) »sich insofern organisch anschließt, als nun nach den innenpolitischen Spannungen, die der Gegensatz von Reich und Arm erzeugt, die außenpolitischen Schwierigkeiten zur Sprache kommen« (1976, I 421). Im Rahmen der κακουργία - Problematik wird es möglich, 422A1-3 sowohl mit den *vorhergehenden* als mit den *folgenden* Vorschriften zu vereinbaren.

173 φυλακτέον παντὶ τρόπῳ (416B1): Verhinderung von κακουργία von seiten der Wächter; παντὶ τρόπῳ φυλακτέον (421E7-8): Verhinderung von κακουργία von seiten der Chrematisten; φυλάττειν παντὶ τρόπῳ (423C3): Verhinderung von κακουργία von seiten äußerer Feinde. Vgl. ὡς οἷόν τε μάλιστα φυλάττειν (424B6-7)—vgl. φυλάττωσι (423E1, 424B5; φυλακτήριον, D1)—im Hinblick auf die wichtigste Garantie (423D8-E6; vgl. 416B5-C5) gegen κακουργία der Polis (von seiten der Wächter; vgl. 416A2 ff.): die Erziehung der Wächter (416B6; C1, 5; 423E4-424D2).

174 *Oben* (4.2.2.2.1) zeigten wir, daß der politische Zweck der Vorschriften zu Wächtern und Chrematisten letztlich der gleiche ist: die Einheit—Ergebnis der Trennung von Wächtern und Chrematisten—der »guten Polis« soll erhalten werden, indem man verhindert, daß Wächter zu Chrematisten (4.1) oder Chrematisten zu Wächtern (4.3) werden.

175 Gigon (»Mit der Außenpolitik dagegen hat der dritte Stand überhaupt nichts zu schaffen ... Kriege gehen ausschließlich die Wächter an«, 1976, I 421) übersieht, daß es, da die Wächter selbst kein Geld haben, die Aufgabe der Chrematisten wäre, wenn nötig einen Krieg zu finanzieren; gerade diese Möglichkeit ist von der Vorschrift zu den Chrematisten ausgeschlossen worden. Die Bedeutung, die Reichtum nach Adeimantos' Meinung für das erfolgreiche Führen eines Krieges hat, wird von ihm betont, wenn er, unter dem Einfluß von 422A8-D2, seine anfängliche Frage (A5-7) neu formuliert: ἐὰν εἰς μίαν ... πόλιν συναθροισθῇ τὰ τῶν ἄλλων χρήματα, ὅρα μὴ κίνδυνον φέρῃ τῇ μὴ πλουτούσῃ (D8-E2).

176 ἄλλως τε κἂν ... ἀναγκασθῇ πολεμεῖν (422A6-7), wiederholt von Sokrates: ἐὰν δέῃ μάχεσθαι (B3); vgl. ὑποφεύγοντι, B10; E1-2. Der *unfreiwillige* Charakter des hier besprochenen Krieges wird von Gigon übersehen, was ihn zur Aussage führt, Sokrates stelle unbekümmert rein »machtpolitische Überlegungen« an (1976, I 423); bei Maurer erscheint die Einheit der Polis sogar als Bedingung ihres erfolgreichen Imperialismus (1970, 67 und 67, Anm. 2).

177 Daß Platon davon absehen würde, »daß eine reiche Stadt sich ein geschultes Söldnerheer hätte halten können« (Apelt, 1923, 464), ist zweifelhaft: Adeimantos zumindest scheint diese Möglichkeit zu meinen (bes. 422D8-E2); Sokrates nennt sie 422A-423B nicht, weist jedoch in VIII auf die durch das Streben der Herrscher nach Reichtum bedingte militärische Schwäche der Oligarchie hin (551D9 ff., bes. E2-3). Sokrates' 422D1-7 gegebener Rat wäre nur noch wirksamer, wenn die *Söldner* einer angreifenden reichen Polis die Adressate seines Vorschlages sein sollten.

178 Der Aspekt »Größe« erscheint nicht erst 423A-B (Gigon, 1976, I 426), sondern wird schon 422A6 als einer der, nach Adeimantos' Meinung, für eine Polis militärisch relevanten Aspekte erwähnt. Ein Zusammenhang von (Streben nach) Reichtum, Größe der Bevölkerung und Größe des Territoriums wird schon in der Skizze der »luxuriösen Polis« gefunden: in ihrem Streben nach Reichtum (373D7 f.) braucht diese mehr Einwohner als bisher (B2 f.), so daß das anfänglich genügende Territorium nicht mehr ausreicht (D4 f.). Sokrates' Vorschriften zu Wächtern und Chrematisten betreffen einen dieser Aspekte, insofern sie den Reichtum ausschließen. Sokrates' dritte Vorschrift, zur Größe der Polis (423C2-4), betrifft jenen—für die Polis Adeimantos' Erachtens militärisch wichtigen—Aspekt, der bisher unbesprochen scheint. Indem Sokrates jedoch die Größe einer Polis darstellt als nur dann militärisch relevant, wenn es sich um »wahre Größe« handelt (423A5-B2), die ihrerseits Folge der Einheit der Polis sei, zeigt er, daß die Größe der Polis schon mit den bisher gegebenen Vorschriften gesichert ist. Die schließlich formulierte dritte Vorschrift, zur territorialen Größe, bezieht sich demnach nur auf einen Nebenaspekt der—nur im Sinne der (durch Einheit bedingten) *wahren* Größe militärisch relevanten—Größe der Polis.

179 Vergleichbar 415E8-416A1 (*oben*, 4.1). Gigon spricht von einem »knappen Paradoxon«, das Sokrates »auf die verwunderte Frage des Partners hin« begründe (o.c., 422); Gigon bezieht 422B3-C10 auf den ersten (πρὸς μὲν μίαν χαλεπώτερον, A8), 422D1-7 auf den zweiten Teil (πρὸς δὲ δύο τοιαύτας ῥᾷον, B1) von Sokrates' Antwort; dadurch wird ihm die Interpretation von 422D8 ff., wo u.E. die Erläuterung der Worte πρὸς μὲν μίαν χαλεπώτερον erst anfängt, zum Problem (o.c., 423). Zur Sache scheint uns hier, was Gundert zu Adeimantos' Einwand (419A1 ff.) schreibt: »Sokrates läßt ihn dabei—auch hier noch die verborgene Spannung zwischen zwei Ebenen« (1968, 71). Vgl. Anm. 181.

180 Adeimantos' Gedanke an den Reichtum der angreifenden Polis (422A7; vgl. D8-E2) bringt Sokrates zur Annahme, daß die für die reiche Polis Kämpfenden auch selbst reich sind (B4, 8; C5) und in der Kampfkunst ungeübt (B7-9; C5-6). Auch nimmt er an, daß diese Gegner die Verursacher des Krieges sind (B3; 10-C1; vgl. ἀναγκασθῇ, A7). Der letzten Annahme entspricht es, daß in der Skizze der τρυφῶσα πόλις / »luxuriösen Polis« der Krieg von der, infolge ihres Strebens nach Reichtum mit der Größe ihres Territoriums nicht mehr zufriedenen, Polis ausgeht (373D-E); in VIII wird der Übergang von Oligarchie zu Demokratie dargestellt als ausgelöst durch militärische Expeditionen der Reichen (556C8 ff.). Auch die Vernachlässigung der Kriegskunst durch die Reichen wird dort verständlich, und zwar wenn davon die Rede ist, daß die reichen Herrscher der Oligarchie alles vernachlässigen, was nicht unmittelbar ihrem Reichtum förderlich ist (556C4-6; vgl. 553D1-7; 554E7-555A7), so daß sie nicht zu tun gewillt sind, was militärisch erforderlich wäre: die Masse der Armen am Kriege beteiligen (551D10-E1; vgl. 556D1-E1) oder Steuern für den Krieg zahlen (551E3-4); dieser Unwille, für einen Krieg Geld auszugeben, macht verständlich, weshalb 422A4 ff. nicht von einem Söldnerheer (Apelt) gesprochen wird. Unbefriedigend ist u.E., daß die Frage unbeantwortet bleibt, wieso denn die Oligarchie die Ursache von Kriegen sein soll: in VIII sind es vielmehr die Timokratie und die Tyrannis, die den Krieg verursachen (547E4-548A4, als eigenes Merkmal der Timokratie; 566E8-10, damit der Tyrann innenpolitisch Ruhe hat).

181 Im Abschnitt 422B3-C10 wird bewiesen, daß es für unsere Wächter *leicht* ist, gegen reiche Männer zu kämpfen; ῥᾳδίως μάχεσθαι (B8), ῥᾳδίως μαχοῦνται (C8-9). Es liegt deshalb nahe, diesen Abschnitt als (erste) Erläuterung des *zweiten* Teils von Sokrates' Antwort (πρὸς δὲ δύο τοιαύτας ῥᾷον, B1) zu verstehen. Gigon (o.c., 422) bezieht den Abschnitt auf den *ersten* Teil von Sokrates' Antwort (πρὸς μὲν μίαν (πόλιν) χαλεπώτερον, A8), in welchem Fall Sokrates jedoch den *schwierigen* (χαλεπώτερον, A8) Charakter des Kampfes zu beweisen hätte. Daß Gigon in Schwierigkeiten gerät, wenn der erste Teil von Sokrates' Antwort von diesem wirklich erläutert wird (D8 ff.; *unten*, Anm. 184), ist nur die Folge dessen, daß er schon B3-C10 als Begründung der Worte πρὸς μὲν μίαν πόλιν χαλεπώτερον versteht.

182 Gegen die angebliche Uninteressiertheit der »guten Polis« an der Beute des Sieges könnte man einwenden, daß die *Chrematisten* immerhin interessiert sein könnten; darauf wäre zu erwidern, daß, wenn die Vorschrift zu den Chrematisten (*oben*, 4.3) befolgt worden ist, das durch einen Sieg in die Polis hereinkommende Gold und Silber jenen Reichtum bewirken dürfte, der aus politischen Gründen gerade zu vermeiden ist (422A2-3).

183 Von den zwei in Adeimantos' Frage (422A5-7) zentralen Aspekten (Größe, Reichtum) wird in der Neuformulierung (D8-E2) der Aspekt »Größe« von Adeimantos nicht mehr erwähnt (Sokrates vergißt ihn nicht: Μειζόνως, E7) und der Aspekt »Reichtum« betont. Das Numerale μίαν ist hinzugekommen, wohl deshalb, weil Sokrates' Antwort A8-B1 den Eindruck weckt, daß gerade beim Krieg πρὸς μίαν πόλιν die von Adeimantos A5-7 gemeinte Lage entstehen könnte, in der die Polis unfähig ist, κακουργία von seiten äußerer Feinde zu verhindern. Eine solche Unfähigkeit wäre ein ernster Einwand gegen Sokrates' Vorschriften zu Wächtern und Chrematisten.

184 Da Gigon 422D8 ff. auf den Krieg πρὸς μίαν πόλιν (422A8) bezieht, auf den er

jedoch auch 422B3-C10 (zu Unrecht) schon bezogen hatte, stellt sich ihm die Frage nach dem Verhältnis der zwei Abschnitte: »Dort war vorausgesetzt, daß die Wächter es mit einem homogenen Staat der in Bequemlichkeit verkommenden Reichen zu tun hätten. Hier hören wir, daß es außerhalb des vollkommenen Staates überhaupt keinen homogenen Staat geben könne. Dies ist eine Inkonzinnität, die wir als solche registrieren müssen« (o.c., 424).

185 »Befremdlicher ist, daß in 422DE eine dritte Konfiguration nachgetragen wird, von der wir nicht recht einsehen, wie sie sich substantiell von der ersten (422A) unterscheidet. Angenommen wird wieder ein einziger feindlicher Staat, der schon die Reichtümer aller übrigen Staaten bei sich angehäuft hat. Er wird sich also von dem in 422A gemeinten Staat nur dadurch unterscheiden, daß er noch reicher ist als jener« (Gigon, o.c., 423). Der Unterschied ist u.E. folgender: Wenn Adeimantos sich eine Polis vorstellt, in der das Geld der anderen Poleis angehäuft ist, schließt er jene Möglichkeit aus, von der Sokrates bisher sprach: den Krieg gegen mehrere Gegner, und demzufolge die Entzweiung dieser Gegner. Der 422E1 gemeinte Staat unterscheidet sich von dem A5-7 gemeinten nicht dadurch, daß er »noch reicher ist als jener«, sondern dadurch, daß gegen ihn Bündnisse unmöglich scheinen. Nachdem Adeimantos sich 422B3-D7 die Erläuterung der These πρὸς δὲ δύο τοιαύτας ῥᾷον (B1) angehört hat, konstruiert er hier jenen Fall, den Sokrates selbst A8 als den schwierigeren beschrieben hatte.

186 Gigon: »eine These von überraschender Allgemeinheit« (o.c., 423); vgl. jedoch *oben*, 1.1.

187 Die Bedeutung dieses Gegensatzes in der politischen Theorie des *Staat* ist lange Zeit übersehen worden. Grote übernahm Aristoteles' Kritik (*Pol.* II, 5, 1264a24), daß die von Platon entworfene Polis »will not be one city, but two cities, with tendencies more or less adverse to each other ... I do not see what reply the Platonic Republic furnishes to this objection« (1867, IV 185); ähnlich Nettleship (1897, 180). Für Adam ist die Einheit der platonischen Polis bedingt durch »interchange of classes« (I 198; *unten*, 4.5) und »reciprocity of services and functions between the three classes« (I 213). Zeller hat auf die politische Bedeutung des Gegensatzes von Armen und Reichen hingewiesen, wenn er auch, zu Unrecht, die »allgemeine Gütergemeinschaft« für das Mittel hält, durch das Platon dieses Übel »in der Wurzel aufzuheben ... bemüht ist« (1922, II 1, 899-900). Auch in neuerer Zeit wird die Bedeutung dieses Gegensatzes gelegentlich unterschätzt: »states so-called are often really two or more states, if they contain mutually hostile groups *like* rich and poor« (Annas, 1981, 103; Kurs. v.u.; vgl. »Actual cities ... contain groups that see themselves as having conflicting interests (*like* rich and poor)« (o.c., 104; Kurs. v.u.).

188 Eher als an die »solonische Einteilung der Bürgerschaft in vier Vermögens- und Einkommensklassen« (Gigon, o.c., 424) wäre hier an die in VIII dargestellte Möglichkeit zu denken, die in Oligarchie und Demokratie bestehenden Teile der Polis (Reiche-Arme; Reiche-Demos) zu unterteilen (*oben*, S. 145 f. und Anm. 165).

189 Sokrates' Empfehlungen zur Verteidigung gegen zwei gleichzeitig angreifende Poleis (422D1-7) und gegen eine, auch das Geld der anderen Poleis besitzende Polis (422D8-423B2) folgen dem gleichen Schema: 1) in beiden Fällen wird versucht, die eine angreifende Polis zum Bundesgenossen gegen die andere zu machen (422D3-4; 423A3-4); 2) in beiden Fällen werden die Güter des übrig bleibenden Gegners dem neuen Bundesgenossen versprochen (422D4; 423A3-4); 3) in beiden Fällen wird ein Wort benutzt (ἑτέρων, 422D4; 423A3, 4), das im *Staat* besonders im Zusammenhang der Stasis-Problematik benutzt wird: 378C7; 556E7-8; 557A8; 559E4, 7; 565B5 (vgl. Theognis, 331-332). In Sokrates' Antwort 422B3-423B2 geht es somit wohl durchgehend um jenen Krieg gegen eine, wenn auch entzweite, Polis, nach dem Adeimantos 422A5-7 und D8-E2 fragt. Bemerkenswert ist Sokrates' These, daß »unsere« Polis, wenn angegriffen, sich immer im Bündnis mit dem *größeren* Teil der Bevölkerung der angreifenden Polis gegen deren *kleineren* Teil wird verteidigen können (συμμάχοις μὲν ἀεὶ πολλοῖς χρήσῃ, πολεμίοις δ' ὀλίγοις, 423A4-5): wenn 1) der Gegensatz von Armen und Reichen der *alle* Poleis prägende ist (422E9-

423A1), und 2) gilt, daß »unsere« Polis, wenn angegriffen, immer viele Bundesgenossen und wenige Feinde haben wird (423A4-5), drängt sich der Gedanke auf, daß »unsere« Polis es zu ihrer Politik machen wird, sich mit den vielen Armen der angreifenden Polis gegen die wenigen Reichen in dieser zu verbinden. *Staat* VIII (556E7-8) wird eine Intervention von außerhalb der (oligarchischen) Polis als Mittel zur Herstellung der Demokratie erwähnt; der Kampf »unserer« Polis, gemeinsam mit den »Vielen« der angreifenden Polis (423A4-5; vgl. ὀλίγους ἀεὶ ἐχθροὺς τοὺς αἰτίους τῆς διαφορᾶς ... ὡς φίλων τῶν πολλῶν, 471A12-B2), dürfte in der angreifenden Polis zum gleichen Ergebnis führen.

190 »Σωφροσύνη der Polis« soll hier wohl so verstanden werden, wie sie nachträglich definiert wird: Einverständnis über die Frage, wer herrschen (und wer gehorchen) soll (431E1); vgl. Σωφροσύνης δέ ... οὐ τὰ τοιάδε μέγιστα, ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους εἶναι (389D9-E1); *oben*, 4.3, S. 144 f.

191 Zur dritten Vorschrift schreibt Gigon: »Wir vermissen ... eine Erklärung, von welcher Dimension an die Einheit als bedroht angesehen werden muß, und ebenso, woran zu erkennen ist, wann die Dimension ausreicht. Plato selber muß solche Erklärungen in petto gehabt, aber es nicht für nötig gehalten haben, sie vorzuführen« (o.c., 426; vgl. 429). Gigon versucht, die Vorschrift zur Größe von Aristoteles her zu erklären, der auf die Bedeutung von möglichst großer *Autarkie* und von *Übersichtlichkeit* (vgl. Nohle, 1880, 128) hinwies. Daß der Versuch, Platon von Aristoteles her zu verstehen, wenigstens in diesem Fall nicht weiterbringt, wird u.E. in folgenden Worten Gigons erkennbar: »Was Aristoteles als Übersichtlichkeit der Bevölkerung bezeichnet, würde Platon wohl unter den Begriff der Einheit subsumieren; der Staat ist nur dann einer, wenn alle Bürger einander kennen und wenn insbesondere die Regenten alle Angehörigen des zweiten und dritten Standes so weit kennen, daß sie ihnen situationsgerechte Anweisungen zu geben vermögen« (o.c., 428); von IV (422E-423A) her ist darauf zu erwidern, daß Einheit der Polis grundsätzlich gegeben ist mit dem Fehlen des (zu politischen Konflikten führenden) Gegensatzes von Armen und Reichen, für dessen Verhinderung Übersichtlichkeit nur am Rande interessant ist; in einer unübersichtlichen Polis würde das Entstehen von Armut und Reichtum, und dadurch von einer Gruppe von ökonomisch Untätigen, längere Zeit von den Wächtern übersehen werden können (vgl. 421E8; 564B10-C4; *oben*, 4.3, S. 148). Weiter kommt man, wenn man zur Erklärung der dritten Vorschrift Sokrates' Darstellung von ἀναγκαία und τρυφῶσα πόλις in II berücksichtigt:

In seiner Skizze der Genesis einer Polis (369B5 ff.) läßt Sokrates die ἀναγκαία πόλις, deren Bewohner sich bei der Befriedigung möglicher Wünsche auf das Notwendige beschränken (369D11; 372A5-C1; 375A5; B4; C5; D10), solange zahlenmäßig wachsen (370C7; D6; E9; 371A7-9; A14; A16-B1; E1), als es für die wirtschaftliche Vollständigkeit dieser Polis erforderlich ist (E10). Mit dieser Vollständigkeit (τελέα, 371E10) ist wohl die auch für die ἀναγκαία πόλις erforderliche Mindestgröße erreicht; von ihr, die zuletzt sogar eine Exportindustrie hat (371A4-5), heißt es, fast wie in Sokrates' dritter Vorschrift (423C3-4), sie sei zwar nicht (mehr) klein, jedoch auch noch nicht sehr groß (370D6-E4). Die Position der ἀναγκαία πόλις in der Mitte zwischen klein und groß ist dadurch bedingt, daß ihre Expansion (ηὔξηται, 371E9; vgl. αὐξομένη, αὔξειν,, 423B9-10) eine *innere* Grenze hat, die dann erreicht wird, wenn die Vollständigkeit als wirtschaftliches System erreicht wird. Die τρυφῶσα πόλις dagegen wächst tendenziell unbegrenzt weiter (vgl. 373D10), sofern ihrem Wachstum nur äußere Grenzen gesetzt sind, in der Form des Widerstandes der Nachbarpolis, deren Gebiet vom Expansionismus der τρυφῶσα πόλις bedroht wird (D7-E2). Anders als Cross & Woozley (1964, 80) meinen, ist nicht die ἀναγκαία, sondern erst die τρυφῶσα πόλις für »kapitalistisch« zu halten; bei der Darstellung der ἀναγκαία πόλις fehlen Züge, die als »kapitalistisch« verstanden werden können: ihre Bewohner vermeiden Armut *und* (durch das Streben nach Reichtum bewirkten, 373E4 f.) Krieg (372C1); das von den Bewohnern der ἀναγκαία πόλις benutzte Münzgeld funktioniert nur als *Instrument* in einer durch

Arbeitsteilung geprägten Wirtschaft, bedingt durch das Bestehen eines Marktes zur Vermittlung der Waren zwischen Herstellern und Käufern (τῆς ἀλλαγῆς ἕνεκα, 371B8). Erst die Bewohner der τρυφῶσα πόλις könnte man als »kapitalistisch« bezeichnen, streben sie doch dermaßen nach Vergrößerung ihres Reichtums, daß sie sogar den Krieg in Kauf nehmen (373D-E). Ein solches Streben nach Reichtum, das in der ἀναγκαία πόλις noch fehlte, wird in der »guten Polis« durch Sokrates' Vorschrift zu den Chrematisten verhindert (*oben*, 4.3).

Wenn man diese Ähnlichkeiten zwischen der ἀναγκαία und der »guten Polis« berücksichtigt— 1) weder klein noch groß: 370D9, E4; vgl. 423C3-4; 2) Armut vermeiden und Krieg: 372C1; vgl. 422A1-7; 3) Territorium genügend: 373B3; D4, 5, 8; vgl. 423C4—, wird es interessant, den in Sokrates' dritter Vorschrift erwähnten, zu vermeidenden Übergang von »nicht klein« zu »scheinbar groß« (423C3-4) mit jenem von ἀναγκαία zu τρυφῶσα πόλις (372E2 ff.) zu vergleichen: da die Einheit der »guten Polis« zum Teil auch von dem Verhalten der Chrematisten abhängt (*oben*, 4.3), denen aus politischen Gründen die Mitte zwischen Armut und Reichtum in der Tat ermöglicht werden soll, wird die »gute Polis«, wie die ἀναγκαία πόλις, solange expandieren müssen, bis sie vollständig, mit anderen Worten: wirtschaftlich lebensfähig ist. Wenn Sokrates 423B-C sagt, daß das Territorium (B6) so viel erweitert werden darf, wie es im Rahmen der Einheit möglich ist, jedoch nicht über die Grenze des Genügenden (C4) hinaus, kann gemeint sein, daß die Polis nur soviel wachsen darf, wie dazu erforderlich ist, die Wächter zu ernähren und den, die Wächter ernährenden, Chrematisten die zu ihrer politischen Stabilität erforderliche Mitte zwischen Armut und Reichtum (*oben*, 4.3) zu ermöglichen. Bis zum Erreichen dieser Grenze dürfte für Sokrates ein »Eroberungskrieg« (Gigon, o.c., 430) akzeptabel sein.

192 Gomperz (1896, III 374) hielt Leistungsfähigkeit bzw. -unfähigkeit für das Kriterium für das »Hinaufsteigen in den höheren Stand« oder das »Herabsteigen aus ihm«. Das trifft nicht den Kern der Sache: Sokrates' Hinweis auf das »göttliche Gold«, das in der Psyche der Wächter vorhanden sein soll, meint u.E. das Vorhandensein einer im besonderen auch intellektuellen Begabung, die allein im Laufe der Zeit zu jener Erkenntnis führen kann, die erst zum Verzicht auf »menschliches Gold« befähigt (*unten*, 6.3.4).

193 Eine wenig deutliche Formulierung, auf die in der Sekundärliteratur nicht eingegangen zu werden pflegt.

194 521A4 f.; vgl. 547B3 f., 549E2 f.; von jenen Menschen, die »göttliches Gold in der Psyche« haben, heißt es 416E6: οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπείου (scl. χρυσίου τε καὶ ἀργυρίου).

195 Gauss (»Damit kann die Trennung der Stände im Staat keine absolute sein ... Es bleibt immer die Möglichkeit der Versetzung in einen andern Stand offen, sei es nun eine ... nach oben, oder ... nach unten« (1952 ff., 2.2, 152) sieht nicht die *politische* Funktion der sozialen Mobilität; Gundert (1971, 70) geht daran vorbei, daß von einem Instrumentarium zur Auslese *aller* Geeigneten nicht die Rede ist.

196 Adam (I 198) meinte, Platon gegen Aristoteles' Kritik verteidigen zu können, indem er hinwies auf Platons »regulations about the interchange of classes, which would have the effect of binding them together more securely«; von Nettleship (1897, 135, Anm. 1) und Wilamowitz (1919, II 194) ist jedoch schon darauf hingewiesen worden, daß Sokrates die Mobilität der Chrematistenkinder nach oben nicht ausarbeitet. Bei Popper (1945, I 141; 225, Anm. 31) bekommt man den Eindruck, daß Mobilität unbedingt für ein Gut zu halten ist; vom *Staat* her wäre darauf zu erwidern, daß sie nur ein politisches Instrument ist (zur Verhinderung von »Ausbeutung« der Nichtwächter durch die Wächter) und daß Mobilität nach oben, für Chrematistenkinder, deshalb erst relevant wäre, wenn unter den Wächterkindern die zureichend Begabten fehlen würden. Vgl. Rankin (1964, 72); Levinson (1953, 540).

197 Die vier Vorschriften werden zunehmend weniger gründlich besprochen, was wohl ihre geringer werdende Relevanz ausdrücken soll. Die vierte Vorschrift ist kaum mehr als eine Wiederholung von seit 415C Bekanntem.

198 Daß Vorschrift 4 der *Einheit* der Polis dienen soll, nachdem sie vorher (415C5) als Mittel gegen διαφθορά der Polis dargestellt wurde, weist darauf hin, daß Versuche zur Verhinderung des »Unterganges« der Polis mit der Frage der »Einheit der Polis« zusammenhängen.

199 Der Vorrang der Erziehung (freilich der an dieser Stelle im *Staat* noch unbesprochenen Erziehung der Wächter zu *Philosophen* - Herrschern; *unten*, Kap. 6) vor allen einzelnen Vorschriften wird auch 423C5-6, in Verbindung mit 423D7-E2, erkennbar: scherzend nennt Adeimantos die zur Erziehung hinzukommenden Vorschriften etwas Belangloses (φαῦλον); Sokrates bestätigt, daß es bei diesen einzelnen Vorschriften, wenn gemessen an der Bedeutung der Erziehung, tatsächlich um Nebensächliches geht; vgl. 416B5; C5; 424D1 ff.; 425B10-C2.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 5

1 Daß nur 416E4 von »Gemeinsamkeit« (vgl. κοινῇ) die Rede ist, ist wohl die Folge dessen, daß Sokrates' Verbot an die Wächter, Land, Häuser, Gold und Silber privat zu besitzen, ja nicht bedeutet, daß die Wächter diese gemeinsam besitzen sollten. Der Gedanke der *Gemeinsamkeit* bezieht sich nicht auf den *Besitz* von Gütern, sondern auf die Lebensweise; *unten*, Anm. 24.

2 Daß diese Vorschrift gut zur Reihe 415E9 ff. paßt (*oben*, 4.1 bis 4.5), wird im Laufe der zweiten »Welle« deutlich: der gemeinsame »Besitz« ist eher gemeinsame Enthaltung (*unten*, 5.2.1) und gleicht in dieser Hinsicht den Vorschriften zu den Gütern (*oben*, 4.1). Vgl. Nohle: »Der platonische Communismus, weit entfernt, gleich dem modernen eine Befriedigung individueller Wünsche zu sein, ist vielmehr geradezu eine Beschränkung derselben, die sich ausschließlich durch die besondere Aufgabe der regierenden Stände rechtfertigt« (1880, 143; Ritter: »Beschränkung der Sinnlichkeit«, 1923, II 610).

3 »Socrates deals with the question under three main aspects, which he figures as waves through which the argument must swim in safety« (Adam, ad 449A ff.); vgl. καταχλυσθεῖσαν ... οἰχήσεσθαι φερομένην κατὰ ῥοῦν ᾗ ἂν οὗτος φέρῃ, 492C5-6 (»fortgeschwemmt ...der Strömung folgend von dannen getragen werden«, Apelt); ὥσπερ κῦμα ... καταχλύσειν (473C8).

4 Das ist auch bei der *zweiten* »Welle« der Fall, sogar dermaßen, daß dort die Folge der Beweise geändert wird (zuerst Nutzen, dann Möglichkeit), wobei die Frage nach der Möglichkeit die dritte »Welle« veranlaßt (471E3 ff.; *unten*, Kap. 6). Vom methodischen Hintergrund dieser Fragen spricht Gundert: »Beide Gesetze werden—als Prüfung einer Hypothesis nach ihren Konsequenzen—daraufhin geprüft, ob sie möglich und ob sie das bestmögliche sind« (1971, 74).

5 Gegen die These von Platons »Feminismus« (z.B. Adam, ad 451C ff.) wendet sich Annas (1976): »Plato's argument that women should be guardians (...) has three crucial defects: it is not valid against an anti-feminist, it is irrelevant to facts about women's desires, and it is irrelevant to the injustices of sexual inequality« (o.c., 317; vgl. 307, 313, 315; vgl. Annas, 1981, 181, 183); *unten*, Anm.6; besonnene Kritik an Annas bei Lesser (1979, 113-117).

6 »If only men excel in a quality, then if efficiency is our aim—as it certainly is Plato's aim—surely that makes it reasonable to regard a pursuit that requires a high degree of that quality as suited specially to men« (Annas, 1976, 310). Ein Jahr vorher hatte Calvert dargestellt, daß gerade dieser Schluß nicht gezogen werden darf: »Even if we grant the truth of saying that the class of men is superior to the class of women, it certainly does not follow ... that the best woman is inferior to the best man« (1975, 236); »a distinction should be made between collective and distributive judgements« (o.c., 237). Vergleichbar Lesser: »The only difference between *all* men and *all* women is that ...'the male begets and the female gives birth' ...All other claims are about *most* men and *most* women; and no statement about most men and women enables us to infer anything at all about any particular man or woman« (1979, 113).

7 Das ist natürlich besonders im Zusammenhang mit Platons »Feminismus« betont worden; vgl. » 'the community of women and children'... could just as accurately be described as 'the community of men' « (Okin, 1976-1977, 345-369).

8 Nach Annas ist die zweite »Welle« unabhängig von der ersten: »for Plato the capacity of women to be guardians« (erste »Welle«) »is a separate question from the replacement of the nuclear family« (zweite »Welle«) (1976, 308); sie begründet ihre These mit folgenden Worten: »Plato justifies the abolition of the nuclear family solely on grounds of eugenics and of the unity of the state ... and there seems no reason why these grounds should not hold even if women were not full guardians

and had a subordinate status« (308, Anm.5). Okin dagegen meint, im Anschluß an Rousseau, daß es hier in der Tat eine Abhängigkeit gibt, u.z. eine überraschende: die erste »Welle« sei Folge der zweiten: »Having dispensed with the individual family in his system of government, and not knowing any longer what to do with women, he finds himself forced to turn them into men « (Rousseau, wiedergegeben bei Okin, 1976, 356); vgl. Zeller II 1, 913. Annas und Okin übersehen, daß die zweite »Welle« durch das Streben bedingt ist, die Wächter nicht zu Chrematisten werden zu lassen (da dies die Einheit der »guten Polis« zerstören würde); deshalb ist die erste »Welle« nicht, wie bei Okin, eine Folge der zweiten, sondern ihre Voraussetzung: nur wenn die Frauen der Wächter die gleiche Erziehung erhalten wie ihre Männer auch, kann auch diesen Frauen der—mit der Abschaffung der Privatfamilie einhergehende—Verzicht auf »Eigenes«, und damit auf Chrematistik, zugemutet werden. Das ist schon von Nohle erkannt worden: »Die Regierenden wären vielleicht fähiger, wenn die Frauen von ihnen ausgeschlossen wären; aber ... sodann wäre wiederum die Regierung mit der Erwerbsgesellschaft verknüpft« (1880, 137).

9 Crombie: »The pages which follow should be read by connoisseurs of a priori absurdity, but it will be enough for us to summarise them very briefly« (1962, I 100-101); vgl. Annas: »The repellent stock-breeding talk is irrelevant to the basis of the class system. We do best to ignore the confused eugenics« (1981, 176). Freilich könnte Adam recht haben: »The Platonic doctrine of community in wives and children ...has been more often censured than understood« (ad 457B ff.).

10 Ob ein Platon-Forscher dem Kriterium »Amicus Plato, magis amica veritas« genügt, ist wohl daran abzulesen, wie er sich in der Frage des »Plato infanticida« verhält. Der Text von V legt in einigen Fällen nahe, daß unerwünschte Wächterkinder ausgesetzt werden sollen, was unter Umständen ihren Tod bedeuten wird; in diesem Sinne sind diese Stellen von vielen Forschern, in der Nachfolge Adams, verstanden worden. Andererseits ist darauf hingewiesen worden, daß nicht nur *Staat* III, sondern auch in der Zusammenfassung des *Staat* im *Timaios* nicht von Aussetzung (und Infantizide), sondern von Deklassierung der ungeeigneten Wächterkinder zur Klasse der Handwerker und Bauern die Rede ist. Die Frage stellt sich, ob man *Staat* V einen Ausrutscher Platons (oder gar Schlimmeres) findet, oder aber, ob die Aussagen in V doch noch mit III und dem *Timaios* vereinbar sind. Von Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage ist zunächst, ob man die τροφή, die manchen Wächterkindern vorenthalten werden soll, verstehen soll als »Ernährung überhaupt«, oder aber als »Ernährung und Behandlung *als Wächterkinder*«; hier ist zu berücksichtigen, daß im *Staat* die *erste*, vor-philosophische Phase der Wächtererziehung als τροφή bezeichnet wird; vgl. *unten*, 337 f. Die nächste Frage lautet, ob der *Timaios Staat* III oder aber *Staat* V folgt. Im *Timaios* heißt es im Bezug auf die Wächterkinder: Καὶ μὴν ὅτι γε τὰ μὲν τῶν ἀγαθῶν θρεπτέον ἔφαμεν εἶναι, τὰ δὲ τῶν κακῶν εἰς τὴν ἄλλην λάθρᾳ διαδοτέον πόλιν(19A1-2). Zunächst fällt auf, daß hier von τροφή die Rede ist nicht als Gegensatz zu Aussetzung (und Hungertod), sondern zu *Ernährung und Behandlung als Kind von Chrematisten*: die τροφή, die ihnen vorenthalten werden soll, ist Ernährung und Behandlung als Kind von Wächtern. Rankin (1965) hat den Nachweis versucht, daß die Zusammenfassung des *Timaios* *Staat* III folgt; er sieht jedoch nicht, daß von *Heimlichkeit* (vgl. λάθρᾳ διαδοτέον, *Timaios* 19A) *Staat* III (415B-C) *nicht* die Rede ist (im Gegenteil: ὤσουσιν εἰς δημιουργοὺς ἢ εἰς γεωργούς, 415C2), während Heimlichkeit gerade *Staat* V allerorten als Mittel benutzt wird, die Entstehung von Stasis zwischen den Wächtern zu verhindern (459B10 ff.; vgl. 5.2.1, S. 177). Auch ist, mit Mulhern (1975), nach der Funktion der Vorschriften zu den Wächterkindern im System der »guten Polis« zu fragen, bevor man, wie Rankin, psychoanalytisch deutet. Es stellt sich die Frage: gibt es in der »guten Polis« *politische* »Sachzwänge« dafür, jene Wächterkinder, die den Kriterien für Aufnahme in die Wächterklasse nicht genügen, (nicht »nur« zu deklassieren, sondern) zu töten? Daraus, daß ein Wächterkind voraussichtlich nicht selbst zum *guten* Wächter werden kann, folgt ja nicht, daß es nicht zum

brauchbaren Chrematisten werden kann. Zur Erhaltung der Ordnung der »guten Polis« ist allein erforderlich, daß jene Wächterkinder, die den Kriterien für Aufnahme in die Wächterklasse nicht genügen, von der Möglichkeit ausgeschlossen werden, selbst zu Wächtern zu werden. Was bedeutet es im Zusammenhang der »guten Polis«, daß ein Wächterkind seiner Physis nach nicht zum Wächter geeignet sein soll? Wir sahen (*oben*, 1.5), daß in der »guten Polis« jemand entweder zum »silbernen«, bzw. »goldenen«, Geschlecht der Wächter gehört, oder aber zum »erzenen«, bzw. »bronzenen«, Geschlecht der Chrematisten. Wenn ein Wächterkind den Kriterien für Aufnahme in die Wächterklasse nicht genügt, so kann das vor diesem Hintergrund nur bedeuten, daß dieses Kind zu den »Chrematisten φύσει« (434A9-B1; vgl. 442A6-7) gehört; dann liegt es nahe, daß man dieses Kind seinen »natürlichen« Platz in der Chrematistenklasse wird einnehmen lassen. Solche Wächterkinder sind nicht im absoluten Sinne »genetically unacceptable« (Rankin, o.c., 410)—was bedeuten würde, daß für sie in der »guten Polis« weder bei den Wächtern noch bei den Chrematisten Platz wäre—, weil gerade in ihnen die genetische Verwandtschaft der Wächter mit den Nichtwächtern ans Licht kommt (*oben*, 1.5). Abschließend weisen wir darauf hin, daß nicht nur *Staat* III, sondern auch *Staat* V ausdrücklich von der Möglichkeit sozialer Degradierung *erwachsener* Wächter die Rede ist: in den, gleichfalls im Zusammenhang der zweiten »Welle« gegebenen Vorschriften zur Führung von Krieg gegen Griechen und Barbaren sagt Sokrates im Bezug auf jene Wächter, die sich im Kampf nicht bewähren, man sollte sie wegen ihrer Feigheit zu Handwerkern oder Bauern machen (διὰ κάκην ἄρα οὐ δημιουργόν τινα δεῖ καθιστάναι ἢ γεωργόν;, 468A6-7). Wenn nun der sich als Wächter nicht bewährende Erwachsene nicht getötet, sondern »bloß« degradiert wird, halten wir es für unwahrscheinlich, daß ernsthaft daran gedacht wäre, ein Wächterkind zu töten, nur weil man vermutet, aus ihm werde kein guter Wächter werden können.

11 Geht es bei den Worten ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ καταχρύψουσιν ὡς πρέπει (460C4-5) um ἀπόθεσις (also faktisch um Infantizide) oder um Anderes? Rankin (1965, 412) hält es für wahrscheinlich, daß diese Worte sich nicht auf eine Weise des Handelns beziehen, sondern auf einen Ort; demnach dürfe λάθρᾳ (*Timaios*, 19A2) nicht auf ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ (V, 460C4-5) bezogen werden. Dagegen ist einzuwenden, daß λάθρᾳ auch nicht auf III zurückgehen kann: ὤσουσιν εἰς δημιουργούς κτλ., 415C2. Dafür, daß 460C4-5 Infantizide nicht gemeint sein *muß*, spricht folgende Überlegung: im Zusammenhang ist von einem Ort (u.z. dem Stall / σηκός, 460C1) die Rede, an den die akzeptierten Wächterkinder gebracht werden sollen; es liegt auf der Hand, daß dieser Ort Wächtern und Wächterinnen bekannt sein und ihr Interesse haben wird, befinden sich doch dort—denken wohl alle, m.a.W. auch jene Wächter und Wächterinnen, deren Kind sich hier nicht befinden wird—ihre Kinder. Wenn es nun in der »guten Polis« wirklich darum geht, den »erzenen und eisernen Wächter« zu verhindern (*oben*, 1.5), so soll ausgeschlossen werden, daß ungeeignete Wächterkinder dennoch irgendwie als Wächterkinder anerkannt und behandelt werden. Mit den Worten ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ könnte der Ort gemeint sein, an dem (für Aufnahme in die Wächterklasse) ungeeignete Wächterkinder zunächst ernährt und gepflegt werden, um dann so schnell wie möglich, jedoch unauffällig (vgl. λάθρᾳ im *Timaios*) in Chrematistenfamilien untergebracht zu werden.

12 Rankin: »very few critics say anything that could be held to assert that infanticide was not envisaged by Plato in the passages from Book V which have been quoted, or that its possibility is excluded« (1965, 409). Seitdem hat Mulhern (1975, 265-281) dafür plädiert, V nicht im Sinne von Infantizide zu verstehen. Dies ist auch die Absicht folgender Anmerkung. Ausgangspunkt ist für uns die Feststellung, daß die Skizze der Entstehung der »notwendigen Polis« in II zeigte, daß gerade in der Sphäre des Marktes für jene Menschen Arbeitsmöglichkeiten gegeben sind, die sonst körperlich zu wenigem brauchbar wären: ἐν μὲν ταῖς ὀρθῶς (sic!) οἰκουμέναις πόλεσι σχεδόν τι οἱ ἀσθενέστατοι τὰ σώματα καὶ ἀχρεῖοί τι ἄλλο ἔργον πράττειν(371C6-

7). Daraus läßt sich schliessen, daß man gerade auch in der »guten Polis« noch angemessene Arbeit hätte für jene Menschen, die verstümmelt zur Welt kommen. Für die Frage, welche *politische Notwendigkeit* es denn in der »guten Polis« gebe, jene Wächterkinder nicht nur zu degradieren, sondern zu töten, die den Kriterien für Aufnahme in die Wächterklasse nicht genügen, s. *oben*, Anm.10.

13 Nachdem Annas (1981, 175) darauf hingewiesen hat, daß auf Intelligenz hin gezüchtet werden sollte (»since it is reason that makes for the gulf between Guardians and others«, l.c.), kritisiert sie: »but in fact Plato breeds for brawn, not brains; it is courage in battle, not proving theorems, that wins extra sex so that 'good specimens' will improve the 'herd' « (l.c.); vgl. schon Gomperz, 1896 ff., II 380. Jedoch sollte von dem Konzept der »guten Polis« her darauf hingewiesen werden, daß die Wächter gerade als Philosophen - Herrscher *zweiseitig*, intellektuell und körperlich, begabt sein sollen. Diese zweiseitige Begabung wird während der Besprechung der Erziehung, sowohl II-III (*oben*, 3.1) als V-VII (*unten*, 6.3.2), ständig vorausgesetzt; Annas hat selbstverständlich damit recht, daß zur Philosophie die intellektuelle Begabung entscheidend ist; jedoch ist im Hinblick auf die *politische* und *militärische* Aufgabe der Wächter erforderlich, daß Wächter auch körperlich begabt sind, damit sie militärische Erfahrungen werden machen *können*; *unten*, 6.4.3.

14 Darf man eigentlich noch versuchen, die eugenetischen Vorschriften zu verstehen? Dazu *oben*, Anm.9. Nach Grote geht es bei den eugenetischen Vorschriften darum, innerhalb der natürlichen Grenzen die höchstmögliche Qualität zu erhalten (1885, IV 175); insofern die Gruppe der Wächter »rein« *erhalten* werden soll, geht es bei den eugenetischen Vorschriften um Stabilisierung des schon am Anfang der »guten Polis« Vorhandenen; ähnlich von Pöhlmann (»ungeschwächt erhalten«, 1925, I 290) und Rankin (»the stabilization of the group's good qualities«, 1964, 43). Dagegen spricht Jäger von *Verbesserung* der Qualität, freilich nicht der Wächter, sondern der *Bürger* (1944, II 327).

15 Bei manchen Autoren bleibt der Zusammenhang zwischen eugenetischen Vorschriften und Einheit der Polis unbemerkt; Cross & Woozley: »For them wives and children are to be in common. The motive for this is partly eugenic, but above all ... Plato's aim is to secure unity in the state« (1964, 134; vgl. Barker, 1918, 259). Bei Popper wird der Zusammenhang von eugenetischen Vorschriften und Einheit der Polis erkannt, wenn auch wieder in kennzeichnender Verdrehung: »breeding and education ... are treated by Plato solely ... as powerful political weapons, as means which are useful for herding the human cattle, and for unifying the ruler class« (1945, 51).

16 Irreführend die Übersetzungen Apelts und Shorey's; Apelt: »wenn aber Hungerleider und solche, *die nach eigenem Gute gierig sind,* sich der Staatsverwaltung zuwenden in der Annahme, von dorther müßten sie auf Räuberart in den Besitz des begehrten Gutes gelangen, dann ist diese beste Staatsverfassung nicht möglich«; Shorey: »But if, being beggars and starvelings from lack of goods of their own«; Shorey erwähnt Stallbaums Hinweis auf Xenophon, *Cyr.* VIII 3.39—οἰομαί σε καὶ διὰ τοῦτο ἥδιον πλουτεῖν, ὅτι πεινήσας χρημάτων πεπλούτηκας (»for you must enjoy your riches much more ... for the very reason that it was only after being hungry for wealth that you became rich«); diese »Parallele« ist keine: bei Platon steht die Armut an *eigenen* Gütern im Gegensatz zum *wahren* Reichtum dessen, der eine ζωὴ ἀγαθή τε καὶ ἔμφρων (vgl. 521A4) führt; auch die im üblichen Sinne »Reichen« sind, gemessen an diesem Kriterium, arm; vgl. Sokrates' Erinnerung an Phokylides, 407A7-8; *oben*, 3.3.2.2. Wir folgen Schleiermachers Übersetzung: »Hungerleider und Arme an eigenem Gut«.

17 Wäre diese »Hochzeitszahl« in der Tat erkennbar, so hätte Popper recht: »Plato hints that historical decay might have been avoided, had the rulers of the first or natural state been trained philosophers; ... in order to avoid degeneration, they would have needed to be initiated into the higher mysteries of eugenics« (1945, I 81-82); in diesem Fall wäre der Untergang der aristokratischen »guten Polis« nicht

ontologisch notwendig, sondern vom Zufall abhängig. Zur »Hochzeitszahl«, s. Hellwig (1980, 92 ff.).

18 Für das Los als »φάρμακον der Lüge« gegenüber den Wächtern, s. 461E3.

19 Mit dem Nachweis des Nutzens wird der Faden von 458B wieder aufgenommen: dort wurde verabredet, zuerst die Frage der Konkretisierung (vgl. πῶς, 458B4) und abschließend die Frage der Möglichkeit zu behandeln; zwischen Konkretisierung und Möglichkeit sollte die Frage nach dem Nutzen beantwortet werden (458B5-6).

20 Apelt: »Diesem Gesetz sowie den anderen früheren schließt sich meiner Meinung nach das folgende an«.

21 Apelt: »Kennen wir nun ein größeres Übel für den Staat als dasjenige, welches ihn zerreißt und ihn zur Vielheit macht anstatt zur Einheit?«

22 Jäger: »Was diesem staatlichen Ganzen für Plato seinen Wert gibt, ist ... seine Vollkommenheit als Ganzes. Sie beruht auf der vollendeten Einheit des neuen Staates und seiner Teile« (1944, II 329); an anderer Stelle spricht Jäger von dem platonischen Staatsgedanken »mit seiner zur Mystik gesteigerten Wertschätzung der sozialen Einheit« (o.c., II 320). Damit übertreibt er, insofern sich sehr wohl zergliedern läßt, was unter Einheit der Polis verstanden wird; s. 5.2.2.4.

23 Für Sokrates ist eine Polis nur dann *wirklich Polis*, wenn sie Einheit hat. Wenn als »das größte Gut für die Polis« das bezeichnet wird, was ihre Einheit bewirkt, ist dies gleichbedeutend mit der These, für die Polis sei dasjenige das größte Gut, was sie zur *wirklichen Polis* macht. Da im Begriff »Polis« Sokrates' Erachtens ihre Einheit impliziert ist, kann nicht die Einheit selbst das größte Gut für die »Polis« (im Sinne des Sokrates) genannt werden, sondern vielmehr das, was die Einheit der Polis *verursacht*; vgl. *oben*, 4.2.2.2.1 und 4.4.

24 Zu Unrecht bezieht Okin diese Gemeinschaft auf die *Güter*: »this 'community of pleasure and pain' will occur only if all goods are possessed in common« (1976, 348).

25 Jowett & Campbell kritisieren im Anschluß an Aristoteles Platon deshalb, weil er »appears to confuse the absolute unity of the state with the harmony or balance of the various elements which are contained in the state. He has no idea of a unity of opposites or differences« (1894, III 235ff., ad 461E); nach Adam dagegen setze Platons *Staat* gerade jene Einheit voraus, die Jowett & Campbell vermissen: »it is in fact on such a unity that the entire fabric of Plato's city rests ... Plato's object throughout this episode is to keep the whole city 'one' by preventing *one* of its constituent factors, viz. the guardians, from becoming 'many' « (I, ad 462B9). 5.2.2.4 wird deutlich, daß es in der »guten Polis« beim gegenseitigen Verhältnis von Wächtern und Nichtwächtern nicht um eine »bis zur Mystik gesteigerte Einheit« (Jäger, *oben*, Anm.22) geht; im Fall der *Wächter* geht »Einheit« allerdings viel weiter als ein bloßes Fehlen von Konflikten.

26 Die Polis hat die für die Polis *als Polis* relevante Einheit, wenn in ihr der Konflikt um die Herrschaft, zwischen Herrschern und Untertanen, fehlt. Daß zwischen Herrschern und Untertanen jene emotionelle Einheit (»Gemeinschaft von Lust und Leid«) fehlt, die bei den Herrschern der »guten Polis« vorhanden sein soll, heißt nicht, daß die Polis nicht die Einheit der Polis *als Polis* hätte. Dazu ist freilich erforderlich, daß innerhalb der Gruppe der Herrscher die emotionelle Einheit der »Gemeinschaft von Lust und Leid« vorhanden ist.

27 Schleiermacher und Apelt übersetzen ἰδίωσις mit »Sonderung«, was den Nachteil hat, daß nicht an den Gegensatz von ἴδιος und κοινός erinnert wird. Angemessener Shorey's »individualization« und Annas' »privatization« (1981, 179). »Privatisierung«, verstanden als »Aus der Sphäre des Öffentlichen in die Sphäre des Privaten bringen«, wäre wohl eine akzeptabele deutsche Übersetzung.

28 Es geht nicht darum, auch in der Gesamtpolis die größtmögliche Einheit für das größte Gut zu halten, dahingehend, daß die »Gemeinschaft von Lust und Leid« eigentlich in der Gesamtpolis vorhanden sein sollte. Die »Gemeinschaft von Lust und Leid« wird nur für die Wächter angestrebt, weil damit garantiert ist, daß die für die Gesamtpolis relevante Form von Einheit erhalten werden kann.

29 Zum Verhältnis von Wächtern und Chrematisten, s. 412C12-E4; 422A1-3; 431C-D; 432A9; 434B; *oben*, 4.3.

30 Schleiermacher übersetzt 462C7-8 (richtig) als: »In welchem Staat also die meisten in bezug auf die nämlichen Dinge eben dieses auf dieselbe Weise anbringen, das «Mein» und das «Nicht mein», dieser ist am besten eingerichtet?«; vgl. Shorey: »That city ... is best ordered in which the greatest number use the expression 'mine' and 'not mine' of the same things in the same way«. Apelt dagegen übersetzt πλεῖστοι als »die große Mehrzahl«: »Der Staat nun, in dem die große Mehrzahl übereinstimmt in der Anwendung dieser Ausdrücke Mein und Nichtmein auf die nämliche Sache, ist der nicht am besten verwaltet?«. Apelt bezieht πλεῖστοι somit auf die Bewohner einer isoliert betrachteten Polis: die große Mehrzahl der Bewohner dieser Polis. Dagegen ist einzuwenden: 1) wenn man bloß auf eine einzelne Polis hinblickt, in der die große Mehrzahl übereinstimme, kann man von dieser Polis allenfalls sagen, daß sie »gut«, nicht jedoch, daß sie »am besten« (ἄριστα, C8) verwaltet werde; 2) die Worte »am besten« setzen den *Vergleich* mit *anderen* Poleis voraus: πλεῖστοι bedeutet wohl »die meisten, wenn verglichen mit anderen Poleis«, »eine größere Zahl als in anderen Poleis«; vgl. Πασῶν ἄρα πόλεων μάλιστα ἐν αὐτῇ συμφωνήσουσιν, 463E3-4).

31 In der Wortwahl schwankt Sokrates zwischen absoluter und relativer Einheit; absolut: πάντες (462B5), ἅπασα (462E2); relativ: ὅτι μάλιστα (462B5), πλεῖστοι (462C7), ἐγγύτατα (C10), μάλιστα (E1); vgl. E6; 463E3; 464A4, 6, 10. Hinter der Beschränkung auf nur relative Einheit steht wohl das Problem der Chrematisten, deren Leben deshalb von der »Privatisierung von Lust und Leid«, im Bezug auf Wächter *und* Mitchrematisten, gekennzeichnet sein muß, weil sie, als Einzelne, nicht »für die Polis«, sondern »ihrer Natur nach« (434A9-B1; 442A6) für den eigenen Wohlstand produzieren. Nur bei einem Konflikt zwischen Wächtern und Chrematisten über die Grenzen des den Chrematisten zu erlaubenden Wohlstandes (*oben*, 4.3) wäre die Aufhebung der Privatisierung der Chrematisten vorübergehend möglich. Anders gesagt: da 1) allein die Wächter ein von ihnen selbst erkanntes κοινὸν ἀγαθόν haben, da 2) das κοινὸν ἀγαθόν der Wächter von den a-politischen Chrematisten nicht notwendig auch als ihr eigenes Gut anerkannt werden muß, wird das *Ganze* der Polis (Wächter *und* Chrematisten) niemals die als »Gemeinschaft von Lust und Leid« zu verstehende Einheit erreichen. Hier läßt sich deshalb nur noch vergleichen, wie weit die verschiedenen Poleis auf dem Weg zur »Gemeinschaft von Lust und Leid« fortgeschritten sind.

32 Hier hat man wohl die Konkretisierung des ὅτι μάλιστα πάντες (462B5) der »Gemeinschaft von Lust und Leid«: je umfangreicher die Gruppe, die an dieser Gemeinschaft beteiligt ist, um so größer die emotionelle Einheit der Herrscher, die ihrerseits das Fundament der als Fehlen von Stasis verstandenen Einheit der Polis ist.

33 Insofern die Einheit der *Herrscher* für die Einheit einer Polis entscheidend ist (545D), wäre die »Gemeinschaft von Lust und Leid« einer anderen, sogar einer größeren Gruppe als jener der Herrscher einer Polis für die Einheit dieser Polis irrelevant.

34 Die κοινωνία ἡ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη (462C11-12) ist vorzustellen als bei jedem Menschen von Natur vorhanden; es ist hier nicht die Rede von dem, was sein sollte—mit anderen Worten: von der Einheit des im platonischen Sinne »einen«, gerechten Menschen (443D-E)—, sondern von dem, was faktisch allgemein gegeben ist. Die im Fall der »guten Polis« bei den Wächtern vorhandene »Gemeinschaft von Lust und Leid« ähnelt der bei jedem einzelnen, ob guten oder schlechten Menschen vorhandenen Gemeinschaft des Wahrnehmens: bevor ein Mensch urteilt, ob der Schmerz am Finger ihm Gutes oder Schlechtes bedeutet, ist schon das Phänomen da, daß das Ganze (der Mensch) an der Empfindung des Teiles beteiligt ist (vgl. 584C4-5). Für die Bedeutung von »ein Mensch« als »ein einzelner Mensch«, gerade auch im *Staat*, s. 434D3, 8; E3, 4; 435B9; vgl. Mulhern, 1975, 269.

35 Auch hier die Wirkung des Satzes vom Widerspruch: ἅμα(462D1) zeigt auf die Einheit des Menschen (436B8 ff.). Wenn das Ganze *gleichzeitig* mit dem Teil den Schmerz des Teiles als eigenen Schmerz empfindet, bilden Teil und Ganzes eine Einheit; würde dagegen das Ganze den Schmerz des Teiles erst nachher als eigenen Schmerz erfahren, so ließe sich nicht mehr auf ihre Einheit schließen. Auch die Wendung ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ (462D2-3) erinnert an Sokrates' Besprechung des Satzes vom Widerspruch (436C9 f.); vgl. S. 184-7, 276, 378 Anm. 8.

36 Adam: »They (i.e. the people) are expected to look upon the ἐπίκουροι as 'helpers of the people' rather than as the rulers' auxiliaries« (ad 463B1).

37 Die Bezeichnung als »Lohngeber« widerspricht nicht der Techne-Analyse (*oben*, S. 11 ff.): »Lohngeber« sind die Untertanen, *sofern* sie *Ernährer* sind.

38 Wenn ein Herrscher (in einer anderen als der »guten Polis«) *viele* Mitherrscher als »eigen« bezeichnen würde, so wäre nicht einzusehen, weshalb gerade in der »guten Polis« die *größte* Anzahl »vom Gleichen in gleicher Hinsicht zur gleichen Zeit 'mein' oder 'nicht mein' « sagen sollte; vgl. 462C3-9.

39 Daß dieses »nicht 'eigen' nennen können« in allen anderen Poleis häufig ist, ist wohl dadurch bewirkt, daß Stasis sich nicht auf ihre einfachste Form (Herrscher gegen Untertanen) zu beschränken pflegt, sondern bei den jeweiligen Gruppen zu immer weiteren Entzweiungen führt (422E3-423B3; *oben*, 4.4). Daß man etwa auch viele der Mitherrscher nicht als »eigen« bezeichnen kann, drückt demnach das Vorhandensein von Stasis innerhalb der Gruppe der Herrscher aus. In der »guten Polis« setzt die »allgemeine Verwandtschaft« der Bürger, von der im Mythos der Erdgeborenen die Rede ist, eine Grenze: *grundsätzlich* sollen *alle* Mitglieder der »guten Polis« als »eigen« angesprochen werden; *oben*, 1.5.

40 Bei der Besprechung der emotionalen Einheit von Herrschern in den anderen Poleis (463B10) werden die *demokratisch* regierten Poleis nicht mehr ausdrücklich erwähnt; daraus wäre zu schließen, daß auch die Herrscher in den jeweiligen demokratisch regierten Staaten keine emotionale Einheit haben, sondern in viele kleine(re) Grüppchen auseinanderfallen. Einigermaßen wird die Entzweiung auch demokratischer Herrscher 564C9 erkennbar; *oben*, 4.3, Anm. 160.

41 Die Gefahr der ὑδαρὴς φιλία (Aristoteles) ist offenbar schon im *Staat* erkannt worden; freilich wird, auf der Basis der engen Verwandtschaft aller Wächter, eine gewisse Differenzierung der Beziehungen (463C5-7; vgl. παραπλησίως, 462B6) in Kauf genommen.

42 Auch die begabtesten Wächter sollen erst im Alter von fünfzig Jahren den Gipfel der musisch - philosophischen Erziehung erreichen (*unten*, 6.5.6.1); erst danach darf ihnen die volle Herrschaft in der Polis anvertraut werden. Wenn die jüngeren Wächter diesen älteren nicht uneingeschränkt gehorchen würden, so würde die Polis—da den älteren Wächtern wohl die Körperkraft fehlte, sich bei einem Konflikt mit den jüngeren gegen sie durchzusetzen—nach den Ansichten der erst *vor*-philosophisch erzogenen jüngeren Wächter regiert werden; das bedeutete die Aufhebung der Trennung von Politik und Chrematistik, und damit der Gerechtigkeit der Polis; vgl. 547B2 ff.

43 Das »Mein« wird aus der Sphäre der Wächter nicht entfernt, sondern wird hier allgemein gemacht; dagegen wird das »Nicht mein«—die Möglichkeit, daß etwas, das den einen Wächter besonders angeht, den anderen nicht (oder aber in anderer Weise) berührt—beseitigt. Mit der Entfernung des »Nicht mein« aus den inneren Verhältnissen der Wächter drohen jedoch die Nichtwächter insgesamt zum »Nicht mein« der Wächter zu werden.

44 τοῦ αὐτοῦ (464A4) setzt τῶν αὐτῶν (462B5), τοῖς αὐτοῖς παθήμασι (B9-C1) und damit den Zusammenhang mit dem Satz vom Widerspruch (vgl. 436A8; B5, 8, 10; C5) fort; *oben*, Anm. 34, 35.

45 Kaum zu übersehen ist, daß der Schluß aus der Einheit der Wächter auf die Einheit des Ganzen der Polis nicht einwandfrei verläuft. Nachdem die inneren Beziehungen der Wächter 463C3-E2 besprochen worden sind, wird dann, wenn Sokrates dazu übergeht, die Folgerungen zu ziehen (E3 ff.), das Subjekt des Verbes

(συμφωνήσουσιν, E3) nicht erwähnt. Dieses Subjekt müßte aufgrund des unmittelbar Vorhergehenden »die *Wächter*», aufgrund jedoch von 462C7—μάλιστα (463E3) nimmt πλεῖστοι (462C7) scl. τῶν πολιτῶν (vgl. πάντες οἱ πολῖται, 462B5) wieder auf—«die Bürger« sein. Daß »die Bürger« Subjekt sein müßte, wird nicht nur 464A4 (πολῖται) bestätigt, sondern auch dadurch, daß Sokrates 464A8-9 ausdrücklich von der »Frauen- und Kindergemeinschaft für die *Wächter*« (τοῖς φύλαξιν) spricht: daß er hier zwischen «Wächtern» und «Bürgern» unterscheidet, macht wahrscheinlich, daß 464A4 bei πολῖται nicht nur an die (durch die »Gemeinschaft von Lust und Leid« betroffenen) Wächter, sondern auch an die Chrematisten zu denken ist. Es ist deutlich, daß der Übergang von der Einheit allein der Wächter zu jener der Bürgerschaft der *ganzen* Polis unbegründet ist. Die Bürger / πολῖται (464A4) gehören, sofern sie an der »Gemeinschaft von Lust und Leid« beteiligt sind, ausnahmslos zu den Wächtern; die Polis, die sich durch diese Gemeinschaft zu ihren Einwohnern verhalten werde wie ein Körper zu seinen Teilen (464B1-4), kann allein die «Polis der *Wächter*», nicht jene von Wächtern *und Chrematisten* sein. Deshalb scheint die Frauen- und Kindergemeinschaft allenfalls Ursache des «größten Gut» (μέγιστον ἀγαθόν, 462A3) für die Polis der *Wächter* sein zu können. Freilich muß dies nicht ausschließen, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft *mittelbar* auch Ursache der Einheit von Wächtern und Chrematisten ist. Jedoch verzichtet Sokrates darauf, seine diesbezügliche Behauptung (465B8-10: »Wenn sie aber untereinander nicht in Streit liegen, so steht nicht zu befürchten, daß die übrigen Bürger mit ihnen oder unter sich in Zwist geraten«, Apelt) zu begründen.
Zur Frage der Einheit von Wächtern und Chrematisten, vgl. Annas: »In spite of Plato's emphasis on the city's unity there is no common culture. The values of 'the city' are the values of the Guardians, and the producers, whose work supports them, do not share them« (Annas, 1981, 172); Annas sieht nicht, daß die Einheit der »guten Polis« vor allen Dingen beinhaltet, daß zwischen Untertanen und Herrschern Einverständnis besteht über die politische Ordnung; ihre Bezeichnung allein der Chrematisten als »producers« ist falsch: in der »guten Polis« sind *alle* erwachsene (im Fall der Chrematisten: alle erwachsene männliche) Einwohner »producers«: Wächter produzieren (äußere) Freiheit (vgl. δημιουργοὶ ἐλευθερίας, 395C1), Ärzte produzieren Gesundheit (der Arzt steht 341C4-342D7 für den chrematistisch tätigen Technites im allgemeinen; *oben*, Kap. 4, Anm. 2), Handwerker produzieren Waren. Die politisch entscheidende Dichotomie in der »guten Polis« ist nicht jene zwischen »producers« und »controllers«, sondern zwischen denjenigen, die für ihre Produktion belohnt werden mit χρήματα (und folglich Chrematisten sind), und denjenigen (den Wächtern), bei denen dies nicht geschieht; freilich werden *alle* Produzierenden in irgendeiner Weise *»belohnt«* (*oben*, Kap. 4, Anm. 2 und Kap. 2, Anm. 48, zur Techne - Analyse).

46 Nach Nohle hat der »Kommunismus« der Wächter »Sinn und Bedeutung nur in dem Umfange, welchen er wirklich einnimmt; man verkennt seine Stellung im Ganzen vollständig, wenn man ... die Erwartung hegt, er müsse auch im dritten Stande vorhanden sein« (Nohle, 1880, XII). Bei Okin dagegen fehlt die Einsicht in den *politischen* Sinn der Maßnahmen zur Chrematistik: »If he had thought it possible, Plato would certainly have extended the communal ownership of property« (sic...) »to all the classes of his ideal city« (1976, 348).

47 Zuletzt 464A8 (πρὸς τῇ ἄλλῃ καταστάσει); vgl. ἑπομένη τε τῇ ἄλλῃ πολιτείᾳ (461E7). Bei dem Übergang zur zweiten »Welle« wird ihr Zusammenhang nicht nur mit der ersten »Welle«, sondern auch mit den vorhergehenden Vorschriften betont (Τούτῳ ... ἕπεται νόμος καὶ τοῖς ἔμπροσθεν τοῖς ἄλλοις, 457C7-8). Daß schon die erste »Welle« eng mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, macht die Einleitung zu ihr deutlich: nachdem vorher das ἀνδρεῖον δρᾶμα behandelt worden sei, werde man jetzt das γυναικεῖον δρᾶμα behandeln (vgl. 451C2-3), besser wäre es freilich gewesen, wenn man das γυναικεῖον δρᾶμα gleich nachher behandelt hätte (B9-C1). Zu ὁμολογοῦμεν (464B8), vgl. ἧδε ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας (462A2). Nach Annas gibt es *keinen* Zusammenhang zwischen erster und zweiter »Welle«: »For Plato the reason

why housewifery is not a real occupation is that it makes no irreplaceable contribution to the state, and absorbs time and energy that could be put to publicly beneficial use« (1976, 313; vgl. Annas, 1981, 181; 183); jedoch interessiert im *Staat* nicht die optimale Benutzung der vorhandenen Ressourcen, sondern die Überlegung, daß Trennung von Herrschaft und Chrematistik (und damit Gerechtigkeit und Einheit der Polis) unmöglich ist, solange bei den Wächtern die zur Chrematistik zwingende Privatfamilie weiterbesteht; diese wird jedoch solange weiterbestehen müssen, als die Frauen der Wächter nicht gleichfalls vom Zwang zur Chrematistik befreit sind.

48 Wie verhält die Frauen- und Kindergemeinschaft sich zur—mit der Trennung von Wächtern und Chrematisten in der »guten Polis« identischen (*oben*, Kap. 2)—Gerechtigkeit der Polis? Hier gibt es folgende Kausalkette: die Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter bewirkt bei den Wächtern die »Gemeinschaft von Lust und Leid«; letztere bewirkt eine (noch unphilosophisch verstandene) Eudämonie, die ihrerseits die Zumutbarkeit der Forderung an die Wächter bedeutet, auf Chrematistik zu verzichten; dieser Verzicht ist, wenn man vom Verzicht der Chrematisten auf Herrschaft absieht, gleichbedeutend mit der Gerechtigkeit der Polis. Die Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter erscheint hier demnach als Anfang einer Kette, an deren Ende die Gerechtigkeit der Polis steht. Wenn Sokrates, anschließend an die zweite »Welle«, nach der *Möglichkeit* eben dieser Gemeinschaft fragt, tut er den nächsten Schritt auf dem »Weg nach oben«, zur ἀρχὴ ἀνυπόθετος der »guten Polis« (*unten*, Kap. 6).

49 Sokrates' summarische Darstellung der »früheren Vorschriften« (464B8-C3) bringt nichts Neues. Daß es, obwohl hier von der Dichotomie Wächter - Chrematisten nicht die Rede ist, dennoch erwünscht ist, diese zu berücksichtigen, sieht man beim Vergleich von Shorey's und Apelts Übersetzung von 464C1-2: »I believe ... that they should receive from the other citizens *for their support the wage of their guardianship*« (Shorey; Kurs. v.u.); »daß diese ... von den anderen *als Lohn für ihren Wachdienst den Unterhalt* empfangen sollen« (Apelt; Kurs. v.u.). Shorey legt nahe, daß die Wächter einen Lohn (in χρήματα) empfangen werden; gemeint ist 464C1-2 jedoch (vgl. Apelt), daß die Wächter, anstelle von Bezahlung in χρήματα, »als Lohn« ihren Lebensunterhalt bekommen; vgl. 416E1-3; bes. 420A2-3; auch 463B3 (Μισθοδότας τε καὶ τροφέας) ist vor diesem Hintergrund zu verstehen.

50 Durch das Gespräch hindurch geht die »Spur des Guten«, u.z. des »Guten für die Polis« (vgl. 462A9-B2): die Bemühung um die Einheit der Polis (462B1-2). Diese »Spur« ist die Folge dessen, daß der Gesetzgeber ständig dieses Gut als Ziel vor Augen haben soll; vgl. οὐ δεῖ στοχαζόμενον τὸν νομοθέτην τιθέναι τοὺς νόμους, 462A4-5; εἰ μέλλοιεν, 464C2 (vgl. 416D3-4); ἐπὶ τὸ αὐτὸ τείνοντας πάντας, 464D3-4.

51 Hier ist *zuerst* von privaten Häusern (und anderem Privatbesitz) die Rede, in die *dann* eigene Frau und Kinder hereinkommen; vergleichbar ist die Darstellung des Überganges von Aristokratie zu Timokratie (547B2 ff.), wo nicht die Frauen- und Kindergemeinschaft für die unzufriedenen Wächter das Problem bildet, sondern die Tatsache, daß sie keine »Güter« privat werden besitzen dürfen.

52 Für die Chrematisten gilt, daß sie immer schon—unabhängig von Fehlen oder Vorhandensein der Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter—nicht das Gleiche, sondern Verschiedenes »Mein« nennen, da *sie* eigenes Haus, eigene Güter, eigene Frau und Kinder, eigene Freuden und Schmerzen haben. Was 464C7 ff. als Folge der Auflösung der Frauen- und Kindergemeinschaft dargestellt wird, ist in dieser Form allein für die Wächter neu.

53 Daß allein schon die Auflösung der auf Geburt und Tod von Personen bezogenen »Gemeinschaft von Lust und Leid« katastrophale Folgen für die Polis hätte, wie von Sokrates behauptet (διασπᾶν τὴν πόλιν, 464C7), ist nicht gleich einzusehen; es kommt wohl auf Folgendes an: wenn die Frauen der Wächter nicht mehr an den Aufgaben ihrer Männer beteiligt sind und nicht mehr deren *gemeinsamen* »Besitz« bilden, wenn jeder Wächter eigene Frau und Kinder hat, wird jeder Wächter ein eigenes Haus und die Mittel zum Unterhalt der eigenen Frau und Kinder brau-

chen. Da die Wächter die Mittel dazu bisher nicht hatten, werden sie sich diese bei den Chrematisten holen müssen; die Wächter werden sich um den Erwerb von Gütern bemühen müssen, werden mithin selbst zu Chrematisten. Gerade dieser, den Untergang der Polis bewirkende, Schritt wird 464C7 übersprungen; seine Folgen werden erst 466B7-C1 (vgl. 416B1-3) dargestellt. Die Wächter verlieren mit der Auflösung der Frauen- und Kindergemeinschaft zunächst »nur« ihre intensiv empfundene, sich auf die Mitwächter beziehende, Einheit.

54 Daß hier von chrematistischer Tätigkeit (χρημάτων κτῆσιν, 464E1-2) gesprochen wird, zeigt, daß auch in der »Zusammenfassung der früheren Vorschriften« (464B8-C3) vermutlich die Notwendigkeit berücksichtigt wird, zu verhindern, daß Wächter zu Chrematisten werden.

55 Est ist der Sinn von 464D7-465B2, den *Wächtern* noch den letzten Anlaß zur Entzweiung zu nehmen. Dies macht wahrscheinlich, daß 464C5-D5 zunächst nur die Einheit der Wächter, nicht schon jene der Gesamtpolis gemeint ist.

56 »Nur wenn neben dem Glück der Regierten zugleich dasjenige der Regierenden erreicht wird, ist sein Stat möglich, ist also überhaupt erst sein eigentlicher Zweck, das Glück der Regierten, erfüllbar« (Nohle, 1880,149).

57 »Kleinste« (σμικρότατα) wohl deshalb, weil es hier um Folgen für das Privatleben, nicht für die Polis geht (im Gegensatz zum **μέγιστον κακόν** für die Polis, vgl. 462A5 ff.).

58 Bei Apelt fehlt die Übersetzung von ὧν ἀπηλλαγμένοι ἂν εἶεν (465C1; »von denen sie frei sind«, Vretska).

59 An die 465C1-7 dargestellten κακά erinnert in VIII erst die Darstellung des Oligarchensohnes, der sich, ταπεινωθεὶς ὑπὸ πενίας, der Chrematistik zuwendet (553C2).

60 Die 466B1-2 gestellte Frage (μή πῃ κατὰ τὸν τῶν σκυτοτόμων φαίνεται βίον ἤ τινων ἄλλων δημιουργῶν ἢ τὸν τῶν γεωργῶν; »dann werden wir es doch nicht auf eine Stufe stellen mit dem Leben der Schuster oder anderer Handwerker oder dem der Bauern?«, Vretska) ist in dem von Sokrates gemeinten Sinn zu beantworten, wenn man sie nicht auf 420E1 ff., sondern auf 465C1-7 bezieht.

61 Sokrates' Bemerkung impliziert, daß die Chrematisten der »guten Polis« weiterhin die hier dargestellten σμικρότατα τῶν κακῶν werden hinnehmen müssen; freilich wird bei ihnen der Unterschied zwischen Armen und Reichen fehlen (*oben*, 4.3).

62 Dies bedeutet, daß auch ein armer Mensch glücklich sein kann, *wenn* er gerecht ist.

63 Auf die Frage, *gegen wen* die Wächter den Sieg erringen werden, dürfte die Antwort lauten: (nicht gegen die Chrematisten, sondern) gegen *sich selbst*, genauer: dagegen, daß die Wächter selbst sich eine ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα ... εὐδαιμονίας πέρι (466B7-8) aneignen und entsprechend handeln würden.

64 Die Eudämonie der Wächter wird 465C-D auf einem Niveau dargestellt, das laut Verabredung (*oben*, 4.2.2.1.3.2; vgl. 612B7 ff.) noch nicht berücksichtigt werden darf: auf jenem des Erwerbens von Gütern und Ehre. Um zeigen zu können, welches Elend den Wächtern erspart bleibt, wird das Leben eines erfolglosen kleinen Chrematisten dargestellt; daß ein solches Leben als unglücklich dargestellt wird, setzt jedoch die Wertung von chrematistisch interessierten Menschen voraus: für *Sokrates* müßte, aufgrund seiner *Staat* I geäußerten Überzeugung (*oben*, 4.2.2.1.3.2), Scheitern oder Erfolg in der Chrematistik irrelevant sein; relevant ist nur, ob ein Mensch gerecht ist. Anschließend wird von Sokrates die Eudämonie der Wächter dargestellt als größer noch als jene der Sieger in Olympia. Die Eudämonie der Olympioniken beruht wohl darauf, daß sie infolge ihres Sieges außerordentlich geehrt werden (465D5 f.). Soll etwa die Tatsache, daß die Wächter *noch mehr* geehrt werden, die *größere* Eudämonie der Wächter zeigen? Der Schluß muß lauten, daß die 465C-D vorausgesetzte Vorstellung von Eudämonie nicht wesentlich von der traditionellen, von Sokrates abgelehnten, ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα εὐδαιμονίας πέρι (466B7-8) verschieden ist, die Herrscher zum Mißbrauch ihrer Macht zu verführen pflegt.

65 Impliziert scheint, daß seit Anfang IV die Eudämonie der *Gesamtpolis* schon deutlich geworden ist; jedoch wird die Eudämonie der Wächter hier noch nicht auf

jener Ebene dargestellt, auf der über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Eudämonie entschieden werden kann.

66 Wenn man Adeimantos' Einwand, 419A1 ff., auf die Frage reduziert, welchen Sinn es haben kann, den Wächtern Unzumutbares vorzuschreiben, so sieht man, daß schon hier die Frage nach der *Möglichkeit* (in diesem Fall: der Möglichkeit der Trennung von Herrschaft und Chrematistik) gestellt wurde (*oben*, 4.2.2). Im Kapitel 5 sehen wir, daß die Frauen- und Kindergemeinschaft als eine Voraussetzung zu dieser Trennung zu betrachten ist (*oben*, Anm. 49). Da auch hier Unzumutbares vorgeschrieben zu werden scheint, stellt sich von neuem die Frage nach der Möglichkeit (zunächst implizite, als Frage nach der Eudämonie der Wächter; dann explizite, als die, die dritte »Welle« veranlassende, Frage nach der Möglichkeit der Frauen- und Kindergemeinschaft)

67 In Adeimantos' Einwand 419A1 ff. hieß es (nach Sokrates' Wiedergabe von 466A1-2), daß die Wächter, die doch *alle* Güter der Mitbürger besitzen könnten, *nichts* hätten (οἷς ἐξὸν πάντα ἔχειν τὰ τῶν πολιτῶν οὐδὲν ἔχοιεν, 466A1-2; vgl. διὰ δύναμιν ἐπὶ τὸ ἅπαντα τὰ ἐν τῇ πόλει οἰκειοῦσθαι, C1). Die »Hälfte« (ἥμισυ, C3), die sie durch die Befolgung von Sokrates' Vorschriften erhalten werden, sollte nicht im Hinblick auf zu erwerbende *Güter* verstanden werden: obwohl Sokrates den Wächtern 416D3 ff. eine *Mitte* zwischen Zuwenig und Zuviel vorschreibt (*oben*, 4.1), soll der Spruch, die *Hälfte* sei mehr als das Ganze nicht auf die 416D3 ff. gemeinte *Mitte* bezogen werden: wenn die Wächter sich den Besitz der Nichtwächter aneignen sollten, würden sie ja *mehr* Güter erwerben als ihnen im Rahmen der Trennung von Herrschaft und Chrematistik erlaubt war; vielmehr ist 466C mit »Hälfte« die, auf die bisherigen Vorschriften zurückgehende, *Eudämonie* gemeint, die größer ist als jene, die von Herrschern durch den Besitz des »Ganzen« angestrebt zu werden pflegt. (Überflüßig zu sagen, daß es 466C2-3 um eine Umdeutung des Hesiod-Wortes geht!)

68 Vgl. Ritter, 1923, II 571-572. Nach Popper wird im *Staat*, anders als im *Gorgias*, unzureichend vor dem korrumpierenden Einfluß der Macht gewarnt (1945, I 269, Anm. 25 (4)); diese These ist nicht die Folge dessen, daß 466B-C übersehen worden wäre: »In the Republic, Plato relies on self-interest which, he trusts, will prevent the guardians from misusing their power. ... It is not quite clear why self-interest should have such beneficial effect on guardians, but not on tyrants« (l.c.). Das Eigeninteresse der Wächter ist jedoch *anderer* Natur als das der Tyrannen, weil den Wächtern die »Idee des Guten« das μέγιστον ἀγαθόν sein wird und weil nur ein Leben voller Einschränkung materieller Wünsche den Wächtern jene Position an der Spitze der »guten Polis« ermöglichen wird, die ihnen die Gelegenheit zur Erfahrung der »Idee des Guten«—und damit zur wahren Eudämonie—geben wird (*unten*, 6.4.1.4). Würden die Wächter sich um materielle Güter bemühen, so würden sie das Einverständnis der Chrematisten mit ihrer Herrschaft verspielen und folglich ihre eigene Position gefährden. Nur wenn die Wächter auf materiellen Besitz verzichten, ermöglichen sie sich die Pflege ihres wirklichen Eigeninteresses, der Erfahrung der »Idee des Guten«. Bei »Eigeninteresse« von Tyrannen und Wächtern geht es letztlich um eine Äquivokation.

69 Die »Gemeinschaft von Lust und Leid« und die mit ihr einhergehende Eudämonie werden von uns als *Mittel* zu einem *politischen Zweck* verstanden, u.z. als Mittel zur Verhinderung von κακουργία von seiten der Wächter (*oben*, 4.3).

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL 6

1 Zur Allgemeinheit, vgl. αἱ πόλεις, 487E2; ταῖς πόλεσι, 473D6; πρὸς τὰς πόλεις, 488A3; τῶν νῦν ἐν ἑκάστῃ πόλει ἀρχόντων, 520E3; ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι, 520A9-B1; vgl. 489C4.

2 So wie die Entzweiung in den Poleis auch als ihr »Untergang« bezeichnet wird (*oben*, 4.2.2.2.2), findet man umgekehrt auch, daß der kompetente Herrscher dargestellt wird als jener, der die Polis »erhalten« wird: von ihm heißt es, daß er »das Gemeinsame erhalten wird« (τὰ κοινὰ σώσει, 497A5; vgl. 417A5). Zu dieser »Erhaltung«, »Zusammenbindung«, Einheit der Polis scheint für S. die Herrschaft der Philosophen das einzige und das zureichende Mittel.

3 Vgl. ταῖς πόλεσι, 473D6; αἱ πόλεις, 487E2; πόλεων ἡγεμόνας, 485A7, vgl. 484B10; ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, 493A1; τῶν πόλεων, 496C8; τὰς πόλεις, 501C7.

4 Vgl. νέον ὄντα, 475C1 (»wenn er jung ist«); εὐθὺς ἐκ νέου, 485D3-4 (»schon von klein auf«); εὐθὺς νέου ὄντος (486B10-11).

5 Vgl. ἀδύνατος, 476B7; δυνατοί, B10; ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἕπεσθαι, C3-4; δυνάμενος καθορᾶν, D1; δυναμένους ἕπεσθαι, 479E2; δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, 484B4-5; ἣν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου τὸ αὐτοφυὲς εὐάγωγον παρέξει, 486D10-11.

6 Vgl. καλός—αἰσχρός, 479A1-6, B1; δίκαιος—ἄδικος, A6; ὅσιος—ἀνόσιος, A7-8; zusammenfassend: καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων, 479D4; freilich auch: doppelt-halb, 479B3-4; groß-klein, leicht-schwer, 479B6.

7 Vgl. ἐμπειρίᾳ δὲ μηδὲν ἐκείνων ἐλλείποντας, 484D6-7; εἴ γε τἆλλα μὴ ἐλλείποιντο, 484D8-9.

8 Hier wäre an die Diskussion zur ersten »Welle« zu erinnern, in deren Verlauf gerade S. selbst betont: Kahlheit ist nicht relevant für die Frage, ob man Wächter werden kann; auch das Geschlecht ist nicht relevant; es kommt nur darauf an, ob man jene Eigenschaften hat, die zum *Wächter* erforderlich sind (*oben*, 5.1). Analog jetzt: alle vorzüglichen Eigenschaften der »philosophischen Natur« sind zunächst nicht relevant; relevant wäre allein, 1) welche Eigenschaften zum guten Herrscher erforderlich sind, 2) ob diese Eigenschaften beim Philosophen vorhanden sind, 3) ob diese Eigenschaften allein beim Philosophen vorhanden sind. Diese Fragen zu Physis und Möglichkeit bleiben im Abschnitt 485A1-487A8 jedoch unbesprochen.

9 Vgl. (εἰ) οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας (517A1-2); πρὶν ἱκανῶς συνήθης γενέσθαι (D6-7); ὑπὸ ἀηθείας ἐσκότωται (518A7).

10 Vgl. 496A11: πάνσμικρον δή τι ... λείπεται (»Ganz gering ... ist die Zahl, die übrig bleibt«, Vr.; vgl. C5; 490E2-3).

11 Vgl. ὑπὸ φυγῆς καταληφθέν, 496B1-2; ἐν σμικρᾷ πόλει ὅταν μεγάλη ψυχὴ φυῇ καὶ ἀτιμάσασα τὰ τῆς πόλεως ὑπερίδῃ, B3.

12 Vgl. στρέφεσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι, 497B3; ἐξίτηλον ... ἰέναι, 497B4-5; εἰς ἀλλότριον ἦθος ἐκπίπτειν, B6-7..

13 Vgl. περὶ τοῦ ἄρχειν ... ὡς μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος (520C8-D1; »um die Macht zanken, als ob sie ein großes Gut wäre«, Vr.); vgl. ἐπὶ τὰ δημόσια ἴασιν, ἐντεῦθεν οἰόμενοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν, 521A5-6 (»Wenn sich aber Bettler und nach eigenem Besitz Hungrige dem Staat zuwenden, im Glauben, von dort den Besitz rauben zu müssen«, Vr.).

14 Die Hypothese einer *wachsenden* Eudämonie des aus der Höhle Befreiten, schon vor der Schau der »Idee des Guten«, würde verständlich machen, daß die Wächter schon vor der Schau der »Idee des Guten«, in der Phase zwischen 35 und 50 Jahren, zur Herrschaft *gezwungen* werden müssen; *unten*, 6.5.6.1.

15 Vgl. οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ελεεῖν;, 516C5-6 (»würde er sich dann nicht glücklich preisen wegen seines Ortwechsels und die andern bedauern?«, Vr.).

16 Vgl. τῶν ἐν αὐταῖς πόνων, 520B2; οὐκ ἐθελήσουσιν συμπονεῖν, 520D7; vgl. 516C8-E2; 520E2-3.

17 Indem S. die Eudämonie der Philosophen als politisches Instrument erkennt, denkt er mehr als Politiker denn als der Philosoph, als der er doch im *Staat* dargestellt wird.

18 Vgl. ἐν πόλει ᾗ ἥκιστα πρόθυμοι ἄρχειν οἱ μέλλοντες ἄρξειν, ταύτην ἄριστα καὶ ἀστασιαστότατα ἀνάγκη οἰκεῖσθαι; (520D2-3; »Ein Staat, in dem die zur Herrschaft Bestimmten am wenigsten bereit sind dazu, dieser muß notwendigerweise am besten und ohne inneren Zwist verwaltet sein«, Vr.).

19 Vgl. ἐροῦμεν γὰρ ὅτι θαυμαστὸν μὲν ἂν οὐδὲν εἴη εἰ καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν (420B4-5; »Wir werden nämlich sagen: Es wäre keineswegs verwunderlich, wenn diese auch so schon die glücklichsten Menschen wären!«, Vr.; *oben*, 4.2.2).

20 Vgl. 511C1-2: αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος—wie noch die Mathematiker beim »Weg nach oben«—, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά (scl. τὰ εἴδη), καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη (»ohne irgendwo das Sichtbare zu Hilfe zu nehmen, sondern nur mit Hilfe der Ideen und durch sie wieder zu ihnen, bei denen er endet«, Vr.).

21 Vgl. ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ, 517C4-5, über den zur »Idee des Guten« Aufgestiegenen.

22 Vgl. ἡσυχίας, 503C5; βεβαιότητος, C5; τὸ βέβαιον, C6; τὰ βέβαια ... ἤθη καὶ οὐκ εὐμετάβολα, C9; δυσκίνητα, D2; ὕπνου τε καὶ χάσμης ἐμπίμπλανται, D4.

23 Am Beispiel: ein grauer Körper, der, zwischen einem weißen und einem schwarzen Körper gesehen, gleichzeitig schwarz und weiß scheint, hat dennoch in seiner wahren Eigenschaft (grau) nicht jene Unvereinbarkeit von Eigenschaften, die schwarz und weiß haben. Das, was »zwei« scheinen könnte (schwarz *und* weiß), ist in Wahrheit »ein«: nur grau.

24 Vgl. ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἡ ψυχὴ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι (523D3 ff.; »In all diesen Belangen wird die Seele der meisten nicht gezwungen, den Verstand zu fragen«, Vr.), im Bezug auf die Klasse der unproblematischen Wahrnehmungen (vgl. ἠνάγκασται, 524A2; ἀναγκαῖον, A6).

25 Hier könnte ein Aspekt der Höhle verständlich werden: ἀναπεπταμένην ... τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον (514A4-5; »einen weiten Ausgang über die ganze Höhlenbreite«, Vr.).

26 Im Liniengleichnis: der Dialektiker kehrt, nachdem er das Ende von Abschnitt 4 erreicht hat, zwar zurück zum vorhergehenden Teil von Abschnitt 4, jedoch nicht mehr zu Abschnitt 3 (Abschnitt 3 wäre zu bezeichnen als jener Bereich des Denkbaren, von dem sichtbare εἰκόνες, wie der Fall der Mathematik zeigt, immerhin möglich sind.

27 Vgl. τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν τῇ τοῦ δεσμωτηρίου οἰκήσει ἀφομοιοῦντα, 517B1-3; 515A2-3 und 515B4-10 ist von Klängen, von Sprechen und Hören die Rede.

28 Vgl. τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ, ... ὡς δριμὺ ... βλέπει... ὀξέως διορᾷ... ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, 519A2-5; vgl. ὡς οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν, 519A3-4. Vergleichbar mit 519A5-6 (ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλείω κακὰ ἐργαζόμενον) ist S.' These, daß das große Unrecht von den Begabten begangen wird, während die Unbegabten weder zu großer Tugend noch zu großer Schlechtigkeit fähig seien; vgl. 495B3 ff.

29 Es entspricht S.' Interpretation der Höhle als Bereich des Wahrnehmbaren, des Werdenden und Vergehenden, wenn im Gleichnis selbst die Rede ist von einer Höhle... ἐν καταγείῳ οἰκήσει (514A3-4): der Bereich des Werdenden und Vergehenden ist—wohl, weil es sich, wie die Doxa (vgl. 478C10-D12), zwischen Seiendem und Nichtseiendem befindet—τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον (508D7).

30 Vgl. 476C4 ff., wo jene Menschen als im Traum lebend dargestellt werden, die unfähig sind, von »den vielen schönen Dingen« zu »dem Schönen selbst« fortzuschreiten; von »Traum« wird hier deshalb gesprochen, weil sie das Ähnliche nicht von dem unterscheiden können, dem es ähnlich sieht (C5-7).

31 Vgl. ἐπαινῶσιν, 493D7; καλά, D7; καταγέλαστον, D8-9; καλόν, E3; ψέγεσθαι, 494A6.

32 Innerhalb dieser Werte gibt es freilich eine Hierarchie: schon weit vor dem Höhlengleichnis sagt S., erst durch das Gute werde auch das Gerechte brauchbar und nützlich (505A3); wenn man das Andere kenne, das »Gute selbst« jedoch nicht, so sei das Wissen des Anderen ohne Nutzen (A6-7): offenbar ist die Schau des »Guten selbst« die Bedingung dessen, daß auch das Andere, wenn es gedacht wird, *als Gutes* gedacht werden kann.

33 Vgl. Ὁλκὸν ἄρα ... ψυχῆσ πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας, 527B9-10, anläßlich der Geometrie; vgl. 526D8 ff.; ähnlich 529C5, über die Astronomie.

34 Vgl. Κινδυνεύει τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει εἶναι ὧν ζητοῦμεν, 523A1-3; 529C5-6, zur Astronomie.

35 Vgl. ἐπισκέψεως δεόμεναι, 524B2; παρακλητικὰ τῆς διανοίας, 524D3; ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως, D5.

36 In der ersten musischen Erziehung fehlte nicht die Repräsentierung des Schönen in der Gestalt vieler schönen Erzeugnisse, die mit der Zeit den philosophischen Schritt weg von »den vielen schönen Dingen« zu »dem Schönen selbst« erleichtern sollen (*oben*, 3.2.2.2). Jedoch war es auf diesem Niveau der Erziehung nicht der Zweck der Gegenwart des Schönen, die Erfahrung zu vermitteln, daß das einzelne Schöne immer auch als häßlich zu betrachten ist: vielmehr ging es hier um die richtige Gewöhnung, bei der noch gar nicht erfahren werden soll, daß das einzelne Schöne immer auch gleichzeitig unschön ist. Die noch »a-dialektische« (*unten*, 6.5.5.1) Funktion der Gegenwart des Schönen in der »ersten Erziehung« ist deshalb bemerkenswert, weil das Schöne ohne Zweifel für S. eines der »Fenster zum Seienden« ist (*oben*, 6.5.2). Es sieht so aus, als ob in der »ersten Erziehung« der Wächter in vergleichbarer Weise verhindert wird, daß Fragen gestellt werden, wie dies der Fall ist, wenn die »versammelten Vielen« »erziehen« im Hinblick auf καλόν und αἰσχρόν; *oben*, 6.5.3.1, zu 492B5 ff.

37 Wenn S. die Lerninhalte der philosophischen Erziehung sucht, werden, nach Musik und Gymnastik, die üblichen Technai abgelehnt, da sie »banausisch« seien (522B3-5). Für das rechte Verständnis dieses arrogant scheinenden Urteils ist es von Bedeutung, daß die »banausischen« Technai von S. verstanden werden als sich alle, in irgendeiner Form, beziehend auf den Bereich des Werdenden-und-Vergehenden; vgl. αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι τέχναι ἢ πρὸς δόξας ἀνθρώπων καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἢ πρὸς γενέσεις τε καὶ συνθέσεις—σύνθεσις ist wohl γένεσις mit Hilfe einer Techne—ἢ πρὸς θεραπείαν τῶν φυομένων τε καὶ συντιθεμένων (533B3-6). Insofern nun Zählen und Rechnen vorhin (523C1 ff.) dargestellt worden sind als jenes Gemeinsame, das *alle* Technai voraussetzen, dürfte der, verglichen mit den »banausischen« Technai, höhere »Status« von Arithmetik und Logistik für S. nicht darauf zurückgehen, daß Banausen von ihnen kein Wissen hätten—im Gegenteil: sie bilden die Voraussetzung auch zu den Technai der Handwerker—, sondern dessen, daß Arithmetik und Logistik, obwohl von den Nichtphilosophen (Technitai) »uneigentlich«—denn bezogen auf das Werdende benutzt—*von sich her* mit dem *Seienden* zu tun haben, zu dem sie von sich her hinziehen. Der höhere »Status« von Arithmetik und Logistik, wenn verglichen mit den »banausischen« Technai, ist demnach für S. nicht sozial, sondern ontologisch bedingt.

38 S. geht 522E5 ff. darauf ein, daß die Fähigkeiten des Zählens und Rechnens in der Tat zu jenen μαθήματα gehören, die vom Werdenden zum Seienden ziehen; er sieht einen Gegensatz zwischen der »natürlichen« (523A1) Funktion von Zählen und Rechnen (nämlich, zum Seienden zu ziehen) und jener Benutzung von ihnen, welche bewirke, daß wir vielmehr dem Werdenden verhaftet bleiben: Κινδυνεύει τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει εἶναι ὧν ζητοῦμεν, χρῆσθαι δ' οὐδεὶς αὐτῷ ὀρθῶς, ἑλκτικῷ ὄντι παντάπασι πρὸς οὐσίαν, 523A1-3; vgl. 510B-E (Liniengleichnis): die Geometriker übersehen die sich ihnen bietenden Möglichkeiten, von dem Bereich des Werdenden zum Seienden vorzuschreiten. Bemerkenswert ist, daß diese μαθήματα dargestellt werden als φύσει zum Seienden hinziehend: sie gehören zu den Befreiern aus der Höhle (*oben*, 6.5.4.1). Daß nur die Philosophen, nicht noch mehr (oder gar:

alle) Menschen aus der Höhle befreit werden können, obwohl die Mathemata des Zählens und Rechnens doch in allen Technai vorausgesetzt werden, geht besonders (vgl. *oben*, 6.3.2) darauf zurück, daß von diesem potentiellen Befreier aus der Höhle der falsche Gebrauch gemacht zu werden pflegt (523A2).

39 Vgl. οὐκ ἂν ὁλκὸν εἴη ἐπὶ τὴν οὐσίαν, 524E1; vgl. ἀγωγά... οἳ λέγομεν—nämlich zum Denken des Seienden—, 523A6; πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων, 523A1.

40 Vgl. ἀθλητάς ... πολέμου, 521D5; Μὴ ἄχρηστον πολεμικοῖς ἀνδράσιν, D11.

41 Überzeugend ist weder die Ablehnung der Gymnastik noch jene der Musik der »ersten Erziehung«: von der Gymnastik wird im Laufe der »ersten Erziehung« deutlich, daß sie auch auf die Psyche wirkt, insofern sie der Tapferkeit förderlich ist (*oben*, 3.3.3.0); von der Musik wird im Laufe der »ersten Erziehung« gerade anläßlich ihrer »Reinigung« deutlich, daß sie sowohl militärisch als innenpolitisch-philosophisch wirksam ist; *oben*, 3.2.1.1-3.2.2.2.

42 Vgl. ἔθη ἄττα ἔχουσα, 522A7; ἔθεσι παιδεύουσα, 522A4.

43 Von der militärischen Funktion der »gereinigten« Musik der »ersten Erziehung« ist hier nicht die Rede. Es ist deutlich, daß eine Herausstellung der militärischen und psychischen (philosophischen) Funktion schon der »ersten Erziehung« es gewissermaßen überflüssig machen würde, noch weiter auf Lerninhalte der philosophischen Erziehung einzugehen, hätte man doch schon dort, was hier noch gesucht wird.

44 Vgl. στρατηγόν, 522D1; τάξεις, D3; στρατοπέδῳ, D4; στρατηγόν, D8; πολεμικῷ ἀνδρί, E1-2; τάξεων, E3.

45 Vgl. ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν—scl. der Astronomie—ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων· μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται, 527D7-E3.

46 532C3-D1; vgl. συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένη αἷς διήλθομεν τέχναις, 533D3-4.

47 Vgl. 529C8-D2; vgl. 530B2-4: die astronomischen Figuren, so vorzüglich sie auch vom »Demiurgen des Himmels« (530A6) hergestellt sein mögen, müssen dennoch wesenhaft unregelmäßig sein, weil sie körperlich und sichtbar sind (σῶμά τε ἔχοντα καὶ ὁρώμενα, 530B3).

48 Indem der Dialektiker auch bei dem »Weg nach unten« nicht weiter hinuntergeht als bis an die Grenze von Abschnitt 4 und 3 der Linie, geht er nicht mehr dazu über, das Sichtbare als εἰκών (vgl. 510E3) des Denkbaren zu benutzen; konkreter, angewandt auf *politische* Entscheidungen: er geht nicht mehr dazu über, die »vielen schönen Dinge« als εἰκόνες des »Schönen selbst« zu betrachten. Der dialektisch erzogene Politiker handelt im Fall wertbedingter Entscheidungen deduktiv: von der »Idee des Guten« her kennt er das »Gerechte, bzw. Schöne selbst«, nimmt seine Entscheidungen nur im Ausgang von dem als das »Gerechte, bzw. Schöne selbst« Erkannten; damit bewahrt er seine Unabhängigkeit von dem, was »die versammelten Vielen« über diese Werte meinen.

49 Vgl. πρὸς μὲν τοὺς συνήθεις τε καὶ γνωρίμους ὡς οἷόν τε πρᾳοτάτους εἶναι, 375E2-3.

50 Vgl. noch, am Anfang der Begründung der These der Philosophen-Herrscher: δικαία τε καὶ ἥμερος ἢ δυσκοινώνητος καὶ ἀγρία, 486B11-12.

51 Physis: 374E4-376C6; Erziehung: 376C7-412B7; Auswahl: 412D9-415D5.

52 Vgl. οἳ ἂν μάλιστα τοιοῦτοι (scl. συνοπτικοί, διαλεκτικοί) ἐν αὐτοῖς ὦσι καὶ μόνιμοι μὲν ἐν μαθήμασι, μόνιμοι δ' ἐν πολέμῳ καὶ τοῖς ἄλλοις νομίμοις (537C9-D2; »wer beharrlich im Studium, beharrlich im Krieg und den anderen Pflichten ist«, Vr.); vgl. τὰς φύσεις κοσμίους εἶναι καὶ στασίμους (539D4).

53 Vgl. ἀναγκάζοι, 515E1; ἀλγεῖν, E2; φεύγειν ἀποστρεφόμενον, E2; ἕλκοι, E6; βίᾳ, E6; τραχείας, E7; ἀνάντους, E7; μὴ ἀνείη, E7; ἐξελκύσειεν, E8; ὀδυνᾶσθαι, E8; ἀγανακτεῖν, 516A1; ἑλκόμενον, A1; ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἓν δύνασθαι, A2.

54 Vgl. Συνηθείας, 516A5; πρῶτον μέν ... μετὰ τοῦτο, A6; ὕστερον δέ, A8; ἐκ δὲ τούτων, A8; νύκτωρ (A9) ... μεθ' ἡμέραν, B1; Τελευταῖον, B4; ἐν ὕδασιν, B4; ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ, B4-5; αὐτὸν καθ' αὑτόν, B5.

55 Vgl. 516B4-6: Τελευταῖον ... οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ,—

wie im Abschnitt 1 der Linie—ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὑτὸν ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ (wie im Abschnitt 2).

56 Vgl. εἰ... οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, 516E8-517A2; ἔτι ἀμβλυώττων καὶ πρὶν ἱκανῶς συνήθης γενέσθαι, 517D6-7; ἐπισκοποῖ ἂν πότερον ... ὑπὸ ἀηθείας ἐσκότωται, 518A6-7.

57 Vgl. παισὶν οὖσι χρὴ προβάλλειν, 536D7; μαθήματα παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα, 537C1.

58 Vgl. οὐχ ὡς ἐπάναγκες μαθεῖν τὸ σχῆμα τῆς διδαχῆς ποιουμένους, 536D7-8.

59 Von »natürlicher Philosophie« zu reden scheint verstiegen; jedoch werden φιλόσοφος und φιλομαθής hier von S. als Synonyme behandelt: 'Αλλὰ μέντοι ... τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν; (376B8-9; vgl. B3-6).

LITERATURVERZEICHNIS

Bibliographien:

Cherniss, H.F.: »Plato (1950-1957)«, *Lustrum* IV (1959), 5-308; V (1960), 323-648.
Deschoux, M.: *Comprendre Platon.* Un siècle de bibliographie platonicienne de langue francaise, 1880-1980. Paris, 1981.
Gigon, O.: *Platon.* Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie; 12. Bern, 1950.
Manasse, E.M.: *Bücher über Platon* I: Werke in deutscher Sprache; II: Werke in englischer Sprache; III: Werke in französischer Sprache. Tübingen, 1957, 1961, 1976.
McKirahan Jr., R.D.: *Plato and Socrates.* A Comprehensive Bibliography, 1958-1973. New York-London, 1978.

Lexika:

Astius, F.: *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index.* Leipzig, 1835-1838; zweite Auflage, Berlin, 1908 (Nachdr. Darmstadt, 1956).
Brandwood, L.: *A Word Index to Plato.* Leeds, 1976.
Gigon, O. und Zimmermann, L.: *Platon - Lexikon der Namen und Begriffe.* Zürich, 1975.
Perls, H.: *Lexikon der platonischen Begriffe.* Bern, 1973.
Places, E. des: *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon.* Paris, 1964.

Texte:

Burnet, J.: *Platonis Opera,* Tomus IV. Oxford, 1905.
Adam, J.: *The Republic of Plato,* ed. & comm., 2 Bde. Cambridge, 1965 {1902(1)}.
Jowett, B. and Campbell, L.: *Plato's Republic.* The Greek Text Edited with Notes and Essays. 3 Bde. Oxford, 1894.
(vgl. neuerdings: Boter, G.J.: *The Textual Tradition of Plato's Republic.* Amsterdam, 1986; Leiden, 1988)

Übersetzungen:

O. Apelt. Leipzig, 1923 (Felix Meiner)
F. Schleiermacher. Frankfurt, 1958 (Rowohlts Klassiker)
P. Shorey. London, 1930, 1935.
K. Vretska. Stuttgart, 1982 (Reclam).

Zur (politischen) Philosophie Platons:

Aalders, G.J.D.: 'De demokratische ideologie en de tegenkrachten', *Lampas* 6 (1973), 2-15.
Adkins, A.W.H.: *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values.* Oxford, 1960.
———: 'Polypragmosyne and minding one's own business', *Class. Philol.* LXXI (1976), 301-327.
———: *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece.* London, 1972.
Anderhub, J.: *Der Begriff der Dikaiosyne in Platons Politeia.* Würzburg, 1919.

Anderson, W.D.: 'The Importance of Damonian Theory in Plato's Thought', *Trans. Am. Philol. Ass.* 86 (1955), 88-102.
Andersson, T.J.: *Polis and Psyche. A Motif in Plato's Republic.* Göteborg, 1971.
Annas, J.: 'Plato's *Republic* and Feminism', *Philosophy* 51 (1976), 307-321.
---: *An Introduction to Plato's Republic.* Oxford, 1981.
Anton, P. (ed.): *Science and the Sciences in Plato.* New York, 1980.
Bambrough, R.: *Plato, Popper and Politics.* Cambridge, 1967.
Barker, E.: *The Political Thought of Plato and Aristotle.* New York, 1959 {1906(1)}.
---: *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors.* London, 1967 {1918(1)}.
Barrow, R.: *Plato, Utilitarianism and Education.* London, 1975.
Baumgartner, H.M.: 'Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken', *Parusia*, Festschr. Hirschberger, 89-101. Frankfurt/M., 1965.
Beatty, J.: 'A Consideration of Plato's Argument for Justice in the *Republic*', *Dissertation Abstracts* XXXIII (1972), 2974A.
Bien, G.: 'Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles', *Philos. Jahrbuch* 76 (1968-9), 264-314.
Bosanquet, B.: *A Companion to Plato's Republic For English Readers.* New York, 1895.
Boter, G.J.: 'Thrasymachus and πλεονεξία', *Mnemosyne*, 1986, 261-281.
Brès, Y.: *La psychologie de Platon.* Paris, 1973.
Bröcker, W.: 'Plato über das Gute', *Lexis* 2 (1949) , 47-66.
Brunschwig, J.: 'διήγησις et μίμησις dans l'oeuvre de Platon', *R.E.G.* LXXXVII (1974), 17-19.
Burckhardt, G.E.: *Individuum und Allgemeinheit in Platons Politeia.* Halle, 1913 (Nachdr. Darmstadt, 1981).
Burkert, W.: *Weisheit und Wissenschaft.* Nürnberg, 1962.
Calvert, B.: 'Plato and the Equality of Women', *Phoenix* XXIX (1975), 231-243.
Camp, J. van & Canart, P.: *Le sens du mot θεῖος chez Platon.* Louvain, 1956.
Cobb, W.S.: 'The Relationship Between Internal and Social Justice in Plato's *Republic*', *Dissertation Abstracts* XXVII (1966), 795A-796A.
Cornford, F.M.: 'Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato', *Class. Quarterly* 4 (1912), 246-265.
---: 'Mathematics and Dialectic in Plato, *Republic* VI and VII', *Mind* XLI, n.s. 1932, 37-52; 173-190.
---: *The Republic of Plato Translated with Introduction and Notes.* Oxford, 1941.
Croiset, M.: *La République de Platon. Étude et analyse.* Paris, 1946.
Crombie, I.M.: *An Examination of Plato's Doctrines.* London, 1962.
Cross, R.C. & Woozley, A.D.: *Plato's Republic. A Philosophical Commentary.* London, 1964.
Crossman, R.H.S.: *Plato Today.* London, 1937.
Dahrendorf, R.: 'Lob des Thrasymachos', *Pfade aus Utopia*, 294-313. München, 1967.
Dalfen, J.: *Polis und Poiesis.* Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen. München, 1974.
Demos, R.: 'Paradoxes in Plato's Doctrine of the Ideal State', *Classical Quarterly* 7 (1957), 164-174.
---: 'A Fallacy in Plato's *Republic?', Philos. Review* LXXII (1963), 141-158; vgl. Vlastos, *Plato* II, 52-62.
Derbolav, J.: 'Ursprungsmotive und Prinzipien des platonischen Staatsdenkens', *Kantstudien* LV (1964), 260-305.
Dover, K.J.: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle.* Oxford, 1974.
Dümmler, F.: 'Zur Composition des Platonischen Staates', *Kleine Schriften.* Leipzig, 1901.
Ebert, Th.: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons.* Untersuchungen zum *Charmides, Menon* und *Staat.* Berlin, 1974.
Ehrenberg, V.: 'Polypragmosyne, a Study in Greek Politics', *Polis und Imperium*, 466-501. Zürich/Stuttgart, 1965.
Erbse, H.: 'Platons *Politeia* und die modernen Antiplatoniker', *Gymnasium*, 1976, 169-191.

Espinas, Alf.: *De civitate apud Platonem qua fiat una*. Paris, 1877.
Festugière, A.J.: *Les trois protreptiques de Platon*. Paris, 1973.
Field, G.C.: *Plato and his Contemporaries*. London, 1967 {1930(1)}.
Fink, E.: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*. Frankfurt/M., 1970.
Flashar, H.: *Formen utopischen Denkens bei den Griechen*. Innsbruck, 1974.
——: 'Platon und die Krise der griechischen Polis', *Krisen der Antike. Bewußtsein und Bewältigung* (Hrsg. von G. Alföldy u.a.). Düsseldorf, 1975.
Fortenbaugh, W.W.: 'Plato: Temperament and Eugenic Policy', *Arethusa* 8 (1975), 283-305.
Foster, M.B.: *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Oxford, 1968 {1935(1)}.
——: 'A Mistake of Plato's in the *Republic*, *Mind* 46 (1937), 386-393.
——: 'On Plato's Concept of Justice in the *Republic*', *Philos.Quarterly* 1 (1950-1), 206-217.
Friedländer, P.: *Platon*, 3 Bde. Berlin, 1928 {1964(3)}.
Fritz, K. von: *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*. Berlin, 1968.
——: 'Ideenlehre und Platonische Dialektik', *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin, 1971.
Fuks, A.: 'Plato and the Social Question. The problem of poverty and riches in the *Republic*', *Ancient Society* VIII (1977), 49-83; vgl. Fuks, A.: *Social Conflict in Ancient Greece*. Leiden, 1984.
——: 'The Conditions of Riches (πλοῦτος) and of Poverty (πενία) in Plato's *Republic*', *Rivista Storica dell'Antichita*, VI-VII (1976-7), 63-73.
Gadamer, H.-G.: *Plato und die Dichter*. Frankfurt, 1934 (vgl. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, 187-211. Tübingen, 1985).
——: *Plato's Staat der Erziehung*. Leipzig, 1942 (vgl. *Ges. Werke*, Bd. 5, 249-262).
——: *Plato's dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg, 1968.
——: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg, 1978.
——: 'Plato's Denken in Utopien', *Gymnasium* 90 (1983), 435-455.
Gaiser, K.: *Protreptik und Paränese bei Platon*. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs. Tübingen, 1959.
——: *Platon und die Geschichte*. Stuttgart, 1961.
——: 'Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung', *Festschrift H.Gundert*, Amsterdam, 1973, 49-85.
——: 'Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'', *Phronesis* XXV (1980), 5-37.
Gauß, H.: *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*. 6 Bde. Bern, 1952-61.
Georgiades, Th.: *Musik und Rhythmus bei den Griechen*. Hamburg, 1958.
Giannaras, A.: 'Das Wachthaus im Bezirk der Musen. Zum Verhältnis von Musik und Politik bei Platon', *Archiv f. Musikwissenschaft* XXXII (1975), 165-183.
Gigon, O.: *Grundprobleme der antiken Philosophie*. Bern, 1959.
——: 'Platon und die politische Wirklichkeit', *Gymnasium* 69 (1962), 205-219.
——: *Studien zur antiken Philosophie*. Berlin, 1972.
——: *Gegenwärtigkeit und Utopie*. Eine Interpretation von Platons *Staat*. Bd. I, Zürich-München, 1976.
Gillespie, A.T.: 'The Just Man in the Just State', *Dissertation Abstracts* XXXII (1972), 5797A.
Goldschmidt, V.: *Les dialogues de Platon*. Paris, 1947.
Gomperz. Th.: *Griechische Denker*. 3 Bde. Leipzig, 1896-1909.
Gosling, J.C.B.: *Plato*. London, 1973.
Gould, J.: *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge, 1955.
Gouldner, A.W.: *Enter Plato:* Classical Greece and the Origins of Social Theory. London, 1967.
Gräser, A.: *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*. München, 1969.
——: *Plato's Ideenlehre*. Bern/Stuttgart, 1975.
Grote, G.: *Plato and the Other Companions of Sokrates*. 4 Bde. London, 1885.
Grube, G.M.A.: *Plato's Thought*. London, 1958; {1935(1)}.
Gundert, H.: 'Θεῖος im politischen Denken Platons', in: *Platonstudien*, Amsterdam, 1977.

———: *Der platonische Dialog*. Heidelberg, 1968.
———: *Dialog und Dialektik*. Amsterdam, 1971.
Guthrie, W.K.C.: 'Plato's Views on the Nature of the Soul', *Entretiens Hardt* III, 3-22. Vandoeuvres-Genève, 1955.
———: *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV: Plato, the Man and his Dialogues. Earlier Period. Cambridge, 1975.
Hall, R.W.: *Plato and the Individual*. Den Haag, 1963.
———: 'On the Myth of the Metals in the *Republic*', *Apeiron* I (1967), 28-32.
———: 'The just and happy man of the *Republic*. Fact or Fallacy?', *JHPh*IX (1971), 147-158.
———: 'Plato's political analogy', *JHPh* XII (1974), 419-435.
Harder, R.: *Kleine Schriften* (ed. Marg). München, 1960.
Harrison, E.L.: 'Plato's Manipulation of Thrasymachus', *Phoenix* XXI (1967), 27-39.
Havelock. E.A.: 'The justice of Plato', in: *The Greek Concept of Justice*. Cambridge (Mass.), 1978.
Hellwig, D.: *Adikia in Platons Politeia*. Interpretationen zu den Büchern VIII und IX. Amsterdam, 1980.
Henderson, T.Y.: 'In Defense of Thrasymachus', *Am. Philos. Quarterly*, 1970, 218-228.
Hentschke, A.B.: *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles*. Frankfurt/M., 1971.
Herter, H.: 'Platons Staatsideal in zweierlei Gestalt', *Festschrift H. Lützeler*. Düsseldorf, 1962.
Hirzel, R.: 'Über den Unterschied der δικαιοσύνη und der σωφροσύνη in der platonischen *Republik*', *Hermes* 8 (1874), 379 ff.
———: *Themis, Dike und Verwandtes*. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen. Leipzig, 1907.
Hoerber, R.: *The Theme of Plato's Republic*. St. Louis (Missouri), 1944.
———: 'More on Justice in the *Republic*', *Phronesis* V (1960), 23-34.
Hoffmann, E.: *Platon*. Zürich, 1950.
———: 'Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch', in: *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*. Heidelberg, 1964.
Horvath, B.: 'Die Gerechtigkeitslehre des Sokrates und des Platon', *Zeitschrift f. öff. Recht* (Wien) 10 (1931), 258-280.
Hourani, G.F.: 'Thrasymachus' definition of justice in Plato's *Republic*', *Phronesis* VII (1962), 110-120.
Irwin, T.: *Plato's Moral Theory*. The Early and Middle Dialogues. Oxford, 1977.
Jaeger, W.: *Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*. Berlin, 1928.
———: *Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen. 3 Bde. Berlin. I, 1934 {1959(4)}; II, 1944 {1959(3)}; III, 1947 {1959(3)}.
Joseph, H.W.B.: *Essays in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford, 1935.
———: *Knowledge and the Good in Plato's Republic*. London, 1948.
Kagan, D.: *The Great Dialogue*. History of Greek Political Thought from Homer to Polybius. New York-London, 1965.
Kayas, G.J.: 'Le nombre géometrique de Platon', *Bull. Ass. G. Budé* 1972, 431-468.
Kelsen, H.: 'Die platonische Gerechtigkeit', *Aufsätze zur Ideologiekritik* (ed. Topitsch), 198-231. Neuwied-Berlin, 1964.
Kerferd, G.B.: 'The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*', *Durham Univ. Journal* 1947, 19-27.
———: 'Thrasymachus and Justice: a Reply', *Phronesis* IX (1964), 12-16.
Kirwan, C.: 'Glaucon's Challenge', *Phronesis* V (1960), 45-52.
Koller, H.: *Die Mimesis in der Antike*. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck. Bern, 1954.
Krämer, H.J.: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1959.
———: 'Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon', *Philos. Jahrbuch* LXXIV (1967), 254-270.
———: ''Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; zu Platon, *Politeia* 509B', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 225-259.
Krämer, J.: *Die Stellung des Musischen im philosophischen und politischen Denken Platons*. Diss. München, 1969.

Kraut, R.: 'Reason and Justice in Plato's *Republic*', *Exegesis and Argument*, Studies Presented to G. Vlastos. Assen, 1973.
Krohn, A.: *Der Platonische Staat*. Halle, 1875.
Kube, J.: *Techne und Arete*. Sophistisches und Platonisches Tugendwissen. Berlin, 1967.
Kuhn, H.: 'Die wahre Tragödie; Platon als Nachfolger der Tragiker', in: *Das Platonbild* (ed. K. Gaiser). Hildesheim, 1969.
Kuilman, M.C.D.: *Gedachten over geluk en adel bij Platoon*. Diss. Leiden, 1949.
Lachièze-Rey, P.: *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*. Paris, 1951 (2).
Larson, C.W.R.: 'The Platonic Synonyms Dikaiosyne and Sophrosyne', *Am. Journ. Philol.* 72 (1951), 395-414.
Lee, E.N. u.a.: *Exegesis and Argument*, Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos. Assen, 1973.
Leisegang, H.: 'Platon', *RE*, Bd. XX 2, 1950, 2342-2537.
Lerche, N.: 'Gymnastik', *Der Kleine Pauly*, Bd. 2. München, 1979.
Lesser, D.: 'Plato's Feminism', *Philosophy* 54 (1979), 113-117.
Levinson, R.B.: *In Defense of Plato*. Cambridge (Mass.), 1953.
Linares, F.: *Der Philosoph und die Politik*. Meisenheim am Glan, 1972.
Lodge, R.C.: *Plato's Theory of Education*. London, 1947.
———: *Plato's Theory of Art*. London, 1953.
Loenen, D. : *Het conservatief-aristocratisch karakter van Plato's staatsfilosofie*. Leiden, 1923.
Luccioni, J.: *La pensée politique de Platon*. Paris, 1958.
Mabbott, J.D.: 'Is Plato's *Republic* Utilitarian?', *Mind* n.s. XLVI (1937), 386-393; vgl. Plato II (ed. G. Vlastos).
Maguire, J.P.: 'The Individual and the Class in Plato's *Republic*', *Class. Journal* LX (1965), 145-150.
———: 'Thrasymachus ... or Plato?', *Phronesis* XVI (1971), 142-163.
Malcolm, J.: 'The Line and the Cave', *Phronesis* VII (1962), 38-45.
Marrou, H.I.: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Nouvelle édition. Paris, 1965.
Maurer, R.: *Platons 'Staat' und die Demokratie*. Berlin, 1970.
———: 'Der Zusammenhang von Technik und Gerechtigkeit und seine metaphysische Grundlegung in Platons *Politeia*, *Philos. Jahrb.* LXXXII (1975), 259-284.
Meißner, H.: *Der tiefere Logos Platons*: Eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widersprüche in Platons Werken. Heidelberg, 1978.
Moors, K.F.: *Glaucon and Adeimantus on Injustice*. The Structure of Argument in Book 2 of Plato's *Republic*. Lanham (Maryland), 1981.
Moreau. J.: *La construction de l'idéalisme platonicien*. Paris, 1939.
Moutsopoulos, E.: *La musique dans l'oeuvre de Platon*. Paris, 1959.
Müller, A.: *Platons Philosophie als kritische Distanzierung von der mythischen Dichtung*. Diss. Münster, 1967.
———: *Autonome Theorien und Interessedenken*. Studien zur politischen Philosophie bei Platon, Aristoteles und Cicero. Wiesbaden, 1971.
Müller, G.: *Platons Dialog vom Staat. Kunstform und Lehrgehalt*. Wiesbaden, 1981.
Mulhern, J.J.: 'Population and Plato's Republic', *Arethusa* 8 (1975), 265-281.
Murdoch, I.: *The Fire and the Sun*. Why Plato Banished the Artists. Oxford, 1977.
Murphy, N.R.: *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford, 1951.
Nettleship, R.L.: *Lectures on the Republic of Plato*. London, 1897.
———: *The Theory of Education in Plato's Republic*. London, 1935.
Neu, J.: 'Plato's Analogy of State and Individual. The *Republic* and the Organic Theory of the State', *Philosophy* XLVI (1971), 238-254.
Nicholson, P.P.: 'Unravelling Thrasymachus' Arguments in the *Republic*', *Phronesis* XIX (1974), 210-232.
Nohle, C.: *Die Statslehre Platons in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Jena, 1880.
North, H.: *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. New York, 1966.
Okin, S.M.: 'Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family', *Philosophy & Public Affairs* VI (1976-7), 345-369.
Perpeet, W.: 'Das Gute als Einheit. Zur Agathon-Spekulation Platons', *Kant-Studien* LVII (1966), 17-31.

Picht, G.: 'Die Musen', in: G. Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*. Stuttgart, 1969.
Pierce, C.: 'Equality: *Republic* V', *The Monist* 57 (1973), 1-11.
Poehlmann, R. von: *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*. 2 Bde. München, 1925 (3).
Pomeroy, S.B.: 'Feminism in Plato's *Republic*', *Apeiron* VIII (1974), 33-35.
Popper, K.R.: *The Open Society and its Enemies*. Vol. I: The Spell of Plato. London, 1945 (1); zitiert nach 1966 (5).
Prichard, H.A.: *Duty and Interest*. Oxford, 1928.
———: *Moral Obligation*. Oxford, 1949.
Ramm, T.: *Die großen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen*. Bd. I: Die Vorläufer. Stuttgart, 1955.
Rankin, H.D.: *Plato and the Individual*. London, 1964.
———: 'Plato's Eugenic εὐφημία and ἀπόθεσις in *Republic*, Book V', *Hermes* XCIII (1965), 407-420.
Reisinger, K.: *Wahrnehmung und Wissen*. Untersuchungen zur Begründung der Unterscheidung von Wahrnehmen und Wissen bei Platon. Köln, 1970.
Rijk, L.M. de: 'Plato, Popper en het fundament der samenleving', *Lampas* VI (1973), 267-280.
Rintelen, F.J. von: 'Die Frage nach dem Guten bei Platon', *Parusia*, Festschr. J. Hirschberger, 71-88. Frankfurt/M., 1965.
Rist, J.M.: 'Knowledge and Value in Plato', *Phoenix* (1967), 283-295.
Ritter, C.: *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. 2 Bde. München, 1910/1923.
Robinson, R.: *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, 1970 (2).
———: 'Plato's Separation of Reason from Desire', *Phronesis* XVI (1971), 38-48.
Romilly, J. de: *Problèmes de la démocratie grecque*. Paris, 1975.
Ryffel, H.: Μεταβολὴ πολιτειῶν. Der Wandel der Staatsverfassungen. Bern, 1949.
Sabine, G.H.: *A History of Political Theory*. London, 1961 (3).
Sachs, D.: 'A Fallacy in Plato's *Republic*', *Philos. Review* 72 (1963), 141-158; vgl. *Plato* II, ed. G. Vlastos.
Salin, E.: *Platon und die griechische Utopie*. München, 1921.
Sargent, L.T.: 'Is There Only One Utopian Tradition?', *Journal Hist. Ideas*, 1982 (XLIII, 4), 681-689.
Saxonhouse, A.W.: 'The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato', *Political Theory* 4 (1976), 195-212.
Schiller, J.: 'Just Men and Just Acts in Plato's *Republic*', *JHPh* VI (1968), 1-14.
Schmalzriedt, E.: *Platon, der Schriftsteller und die Wahrheit*. München, 1969.
Schütt, E.: *Interpretationen zu Platons Politeia, Buch VI und VII*. Diss. Heidelberg, 1954.
Sesonske, A. (ed.): *Plato's Republic*. Interpretation and Criticism. Belmont (Cal.), 1966.
Sinclair, T.A.: 'Plato's philosophic dog', *CR* 1948, 61-62.
———: *A History of Greek Political Thought*. London, 1959 {1951(1)}.
Skemp, J.B.: 'Comment on Communal and Individual Justice in the *Republic*', *Phronesis* V (1960), 35-38.
———: 'Individual and Civic Virtue in the *Republic*', *Phronesis* XIV (1969), 107-110.
Slings, S.R.: *A Commentary on the Platonic Clitophon*. Amsterdam, 1981.
Sparshott, F.E.: 'Plato and Thrasymachus', *Univ. Toronto Quarterly* 1957, 54-61.
———: 'Socrates and Thrasymachus', *The Monist* 50 (1966), 421-459.
Sprague, R.K.: *Plato's Use of Fallacy*. London, 1962.
———: *Plato's Philosopher-King*. A Study of the Theoretical Background. Columbia (South Carolina), 1965.
Sprute, J.: *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*. Göttingen, 1962.
Stenzel, J.: *Platon der Erzieher*. Leipzig, 1928 (ed. Gaiser, Hamburg, 1961).
Strauss, L.: *The City and Man*. Chicago/London, 1964.
———: 'On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy', *Social Research* XIII (1946), 326-367.
Tate, J.: 'Imitation in Plato's *Republic*', *CQ* 22 (1928), 16-23; 26 (1932).
Taylor, A.E.: *Plato, the Man and his Work*. London, 1926.

Tigerstedt, E.N.: *Interpreting Plato*. Stockholm, 1977.
Utermöhlen, O.: *Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia*. Heidelberg, 1967.
Verdenius, W.J.: *Mimesis*. Plato's Doctrine of Artistic Imitation. Leiden, 1949.
Verdroß-Droßberg, A.: *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*. Wien, 1948 (2).
Verhoeven, C.: *Mensen in een grot*. Beschouwingen over een allegorie van Plato, Baarn, 1983.
Vlastos, G. (ed.): *Plato*. A Collection of Critical Essays. 2 Bde. New York, 1971.
———: 'Justice and Happiness in the *Republic*', in: *Platonic Studies*, 111-139. Princeton, 1973.
———: 'The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato's *Republic*', in: *Interpretations of Plato* (ed. H.F. North), 1-40. Leiden, 1977.
Voegelin, E.: *Order and History*. Vol. III: Plato and Aristotle. Baton Rouge (Louisiana), 1957.
Vogel, C.J. de: 'Encore une fois le Bien dans la République de Platon', *Zetesis*, Festschr. de Strycker, 40-56. Antwerpen-Utrecht, 1973.
Weingartner, R.: 'Vulgar Justice and Justice', *Philos. and Phenom. Res.* 25 (1964/65), 248-252.
White, N.P.: *A Companion to Plato's Republic*. Oxford, 1982.
Wieland, W.: *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, 1982.
———: 'Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten', *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1976, 19-33.
Wilamowitz-Moellendorf, U. von: *Platon*. 2 Bde. Berlin, 1919.
Wild, J.: *Plato's Theory of Man*. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture. Cambridge (Mass.), 1946.
Williams, B.: 'The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic', Exegesis and Argument*, Studies Presented to G. Vlastos. Assen, 1973.
Wolf, E.: *Griechisches Rechtsdenken*, IV 1. Frankfurt/M., 1968.
Wood, E. M. & Wood, N.: *Class Ideology and Ancient Political Theory*. Oxford, 1978.
Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. II 1: Sokrates und die Sokratiker. Leipzig, 1922 (5); Nachdr. Darmstadt, 1963.
———: 'Der platonische *Staat* in seiner Bedeutung für die Folgezeit', *Vorträge und Abhandlungen*. Leipzig, 1875.

INDEX LOCORUM

Politeia

328C5-331D9 109, 113
329A5-6 109, 122
329A8 112
329B6-7 415
329C4-5 122
330D4-331B7 118
331B1-2 414, 416
331E3 122
334B8-9 122, 123
335E9 122
336A5-6 122
336E7-8 115, 120
338C2 120, 415
338D7 ff. 420
339A1-2 124, 415
339C1-2 124
339C4-340C5 120
340D7-341A1 126
341A1-2 124
342C4 124, 126
342D2-7 116, 126
344A-B 124, 414
344A1-5 110, 121
344A6-B5 111, 112
344B5-C2 110, 111
345A 114, 121
345B7-346E7 126
345C1-E3 116
345C2-3 126
345E2-4 128
345E5-346A1 127, 128, 420
346C9-347A5 12
346D 422
346E3-347A3 117
347A-E 139
347A4-5 12, 129
347A10 130, 362
347B5-6 12, 362
347C6-7 129
347D-E 422
347D2-3 129, 424
348A3 114
348D6-9 111
349C6-9 123
352C3 98, 101
352D2-354A9 121
354A1 112, 120, 413
354A12-C3 108
354C1-3 108
357B4-D2 115
357B5-6 115
357B7 417
357C1-2 116
357C5-7 115, 116
358A1-3 108, 116 f., 418
358A5-6 109, 117
358D2 417
359B6 ff. 99
359C6 ff. 111, 420
360B6 98
360C6 111
360D2 f. 99, 111
360E ff. 111
362B2-3 110
362E5-363E4 108
363E5-365A3 108
365B6-7 109
365C1-2 109
365D1-2 108
366E6-7 116
367A8-B6 409
367C5-D3 119, 418
367D1-2 115 f.
368C7 ff. 132
369B5 ff. 102, 103, 149, 432
370A3-4 372
370A8-B2 32, 362
370C3-5 32
371C6-7 437-8
372E2 424
372E3 ff. 151, 426
373A2-3 410
373C5 151
373D-E 430
373D1-2 390
373D7-374A2 149
373D9-10 151
373E2 ff. 151 f., 166
373E9-376C7 220
374A3 ff. 162, 210
374E4 54
375A2 ff. 80, 166 f., 231
375A5-7 56, 57
375B-C 168
375B4-7 56
375B9 ff. 6, 39, 80, 83, 92, 149, 155, 167, 260 f., 362
375C1 f. 80, 378 f.
375D7-376B10 166

(Politeia)

375E2-3 379, 449
375E6 167
375E9-11 350
376B5 351
376C4-5 40, 350
377B7-9 40
378B-C 382
378B2-5 41
378B8-C1 41
378C6-8 42
380B6-8 42, 380
380D2-6 41, 43, 382
381C3-5 43
381C8-9 43
383C3-5 43
386A1-4 44
386C7 294
387B3-6 44, 388
387D1 f. 383
388A5 ff. 383
389D9-E1 381
391C4 385
392D3-5 384
394E3 372
395B-C 385
395B5 46
395C3-6 45 f.
395D1-2 384
396A8-B2 47
397B-C 386
397E1-2 33, 48
397E4-8 13, 139, 372, 385
398C4-6 50
398E6-7 49, 56
399A5-7 49
399B3-4 49
399E9-11 50 f.
400B2 50
400C7 51
400E5-6 51, 387
401D1-3 52
402A2-4 52, 352
402C2-3 52
403C6-7 53, 352
403D8 84
403E4 56
404C7-8 57 f.
405A1-410B4 59 ff.
405A7-8 391
406B6-7 62
406C-407C 396
406C3-5 62
406C7 122 f.
406D5-7 62
407A1-2 62
407A8 74, 122
407B6-7 75
407B8-C5 75
407D1 393
407D4 65
410B5-6 76
410C5-6 396
410D4-5 77 f., 80
410D6 78
410D8 77, 80
410E1-3 78, 80, 351
410E5-6 79
411A 397
411A3 80
411A7-8 87
411A10-B1 355
411B4 80, 82
411C6-7 82
411D7 82
412A9-10 86
412B2-4 55
412B8 ff. 400, 404, 406
414B4 151, 428
414B8-C11 19
414C1-2 367
414D1-E2 19
414D3-4 367
414E2-6 19 f.
414E7 20
415A1-7 20
415A7-B2 21
415B3-6 21
415B6-C2 22
415C2 436 f.
415C3-5 22
415C5-6 23 f., 97
415C6-D5 23
415E1 ff. 1, 88 ff., 150
415E8 ff. 33, 89, 92, 169
416A2-3 6, 89 f., 169, 377
416A4-7 6, 90, 404
416B1-3 6, 36, 38, 90, 360, 377
416B6 78
416B8 ff. 38, 39
416C1 91
416C2-3 92
416C5 f. 91 f.
416D1 7, 362
416D3-417A5 133
416D5-6 90, 205
416D6-7 93
416E2 375
416E4 ff. 94, 158, 161, 369, 433, 435

(Politeia)

417A1 f. 7, 95, 132 f., 361
417B1-3 96 f., 413
417B5-6 7, 132 f.
417B6 363
419A1 ff. 15, 97, 107 ff., 131, 134, 136 ff., 249
419A2-4 98 f., 120, 373
419A3-9 13
419A4-5 375
419A5-7 99, 140
419A8-10 99, 140, 375, 424
419A10-420A1 99
420A1-2 100
420A2-3 141
420A6 100, 363, 413
420B3-4 412
420B3-C4 103
420B4-5 101, 410, 447
420B7-8 101, 411
420C4 ff. 102, 104
420D-421B 92
420D2-3 104
420D6-E1 104
420E8-421A2 105, 144
421A2-5 144
421A4-6 105, 139 f.
421A5-B1 93
421A6-7 132 f., 363
421A7-8 105, 139
421A8-B3 105
421B1 f. 106, 132 f., 135, 364
421B3-C6 103
421C1-3 103, 106, 135, 142
421C8-422A4 107, 142 ff., 150
421D1 143
421D1-422A3 1
421E4-5 144
421E7-8 148, 150, 427
422A1-3 144, 428
422A4-423C5 151
422A5 ff. 2, 150 ff.
422A8-B1 1, 153
422D-423A 3
422D2-3 153
422D6-7 357
422D7-423B2 155
422D8-E2 1
422E3-4 1
422E3-423B3 154, 441
422E7-9 1, 155, 357
422E9-423A1 1
423A1-5 2 f., 357, 382
423A5 f. 156
423C2-4 157
423C6-D6 157, 181
423E5-6 160
423E6-424A2 161 f., 164
424A1-2 159, 161, 181
427A5-7 159
433A4-6 364, 373
434A-C 144, 148, 426
434A3 f. 15, 158, 364
434A9-B1 143, 158, 243, 437
434B-C 158, 381
434B1 148
434B7-C4 15
434B9-C2 34, 364
434C7-10 35, 16
436B5 f. 184, 374
443C4 f. 35, 373 f., 409
443D-E 440
443D7-E1 182
443E3 374
445C1-D1 186
449A1-466D5 161 ff.
449C2 ff. 169
451C4-457C5 164 ff.
451D4 ff. 166, 169
451E3-452A6 164
452A7-E3 164
452E4-457A5 164
453A1 f. 164 f.
453B7-8 165
453E3 165
454C9 165
454D1 165
455D7 165
455D8-E2 165
455E6 ff. 167
456A4 f. 165, 167
456C9 ff. 168 f.
456E9 168
457A7-9 166
457C7-466D9 170 ff., 180
457D1 170
457D4-E6 170
458A-B 170
458C6-461E6 170
458C8-D2 171
458D9 171
458E4 171
459B4-5 174
459B10 ff. 177, 436
459C8-D1 177
459D7-E3 172, 177
460A8-10 172, 177
460B7-C3 173
460C3 f. 172, 437
460C9-D1 173
460D8 ff. 172

(Politeia)

461A8-B1	173 f.
461B9 ff.	173
461E6-462B3	180 ff.
462A2 f.	180 f., 184, 188, 196, 265, 360
462A9-B1	181, 360
462B1-2	9
462B4-6	184
462B4-C6	181 ff.
462B8-C1	193
462C3 f.	184 f.
462C7 ff.	186 ff., 194
462D1 f.	184, 187, 441
462E4-463E6	188 ff.
463A1 ff.	2, 186 ff.
463B4	2
463B5	189
463C10	2
463E3	193
464A4	193
464B1-6	9, 193
464B8-465B11	195 ff.
464C2-3	195
464C5 f.	195 f.
464C7	9
464C7-D3	196 f.
464D7-465B10	197
464E1	192
464E5	198
465A2-3	198
465A8 ff.	192, 198
465B8-10	192, 199
465B12-466C5	200 ff.
465C1-7	169
465C2	202
465D2 ff.	203
465E4 f.	120, 204
466A1-2	112
466A8-B2	204
466B4-C3	205
466B6-8	112, 120, 205, 411
466C1-3	6, 90, 112, 121, 205
468A6-7	437
469B5 ff.	3
470B4 ff.	214
471A10	3, 358
471A12	3
471C4 ff.	207
472A1-7	207
472E6 ff.	208
473C11-D3	5
473D1-2	237
473D5-6	5, 10, 213, 221, 224, 358, 366
473E3-5	5
474B-487A	224
474B3-487A8	220 ff.
474B5-6	216, 220
475B8-9	222
476C2	255
478D5-6	286
479A1-6	446
479D4-5	286
484B3 f.	208
484B6-7	221
484B9-C1	221
484D2	223
484D6-9	258, 446
485A7-8	221
485A10-487A6	208, 221 f.
485D3-4	446
485E3	246, 248
486A5	222
486B10-11	446
487A4-5	224
487A7-8	221 ff.
487C6 ff.	225
487D2	236
487D3	229
487D4-5	225
487D6-10	227
487D6-502C8	226
487E1-3	5, 213, 227
487E6 ff.	214, 219
487E7-489D9	226
488A1 ff.	219, 238, 241
488B3-4	214
488C5-6	214
488D3	215
488D4-489A2	227
488D8	228, 253, 255
489B3 ff.	209 f., 247
489D10 ff.	219, 226
490E2 ff.	209, 232
491B1-2	232
492A1-495B7	209
492A5-B4	232
492B-D	287
492B5-9	291 f., 300
493A8-9	301
493B8-C2	301
493D7	447
494B1-C3	233
494B6	234
494C1-D3	234
495B2	232
495B3-4	234, 237
495B8 ff.	209, 226
496A11-C5	233
496C6	227, 242

(Politeia)

496D1 255
497B1-2 235
497D8-498C4 342
497D8-9 337
498A3 337
498A6-7 337
498B8-C1 339
498C5 ff. 210, 218
499D3-4 348
499D10 ff. 218 f.
500B1 ff. 219
501E2-5 215, 359
502A5-6 210, 239
502B4-5 218
502B8-9 218
502C10-D2 235, 266, 268, 290
502D1-2 271
502E1 ff. 210, 261
503C5-7 262, 447
503D4-5 272
503D7-9 262
503D11 262
503E3-4 272 f.
503E3-504A1 268, 308
504A2-3 270
505E3-4 269
506A2 269
508A4 279
509A9 279
509B4 279
510C2-3 281
510E3 311
510E3-511A1 282
511B6-D2 302
511C1-2 302, 305, 447
511D2 271
514A1 ff. 211, 271, 290 ff.
514A4-5 299, 447
515B7 291
515C1-2 292
515C6 295
515E6-516A1 308
516A5-7 324
516A8-B7 325
516B9-C2 326
516C5-6 294, 446
516C8-9 293
516D3-6 293
516E8-517A2 230
517A1-2 446
517A3 301
517B1-3 447
517B8-C1 341
517C2 254, 271
517C4-5 271, 295
517C5-6 257
517D4-5 242
518C4-6 269, 295, 298
518D4-5 343
518E3 285
518E4-519A1 255
519A1 228
519A2-5 447
519A8 ff. 297, 353
519B7-C6 256 f.
519C1 229
519C1-521B11 211
519C2-4 213, 256
519C8-10 269, 272, 296, 298
519D5-6 303
519D8-9 250
519E3-520A4 303
520A4 213, 256, 360
520A6 245
520A6-521A8 241
520B1 244
520B2 447
520B5 250
520C-521B 3
520C1-2 303
520C2-3 258
520C3-6 229, 254
520C6-7 255, 302
520C6-D1 256
520C7-D1 27, 214, 358, 446
520D1 f. 248, 447
520D3-4 3, 4, 215
520E4 ff. 3, 242
521A2 4
521A3-6 4, 27, 135, 174, 197, 214, 245, 358, 438
521A6-8 4, 214, 358
521B1-2 4
521B4-5 246
521B8-10 251
521C1-535A2 211
521C2-3 298
521C7-8 308
521D3-4 308
522A2-4 348, 353
522A8-B1 309
522C1-2 310
522C7-8 310
522E2 314
523A1-3 448 f.
523A1-524D6 309
523B5-6 276
523C1 ff. 276, 448
523D3 ff. 277, 295, 447
523E3-7 277

(Politeia)

524A6-7 276
524B2 276, 448
524B4-5 278
524D3-4 276, 448
524D5 286, 292
524E2-6 280
524E6-525A2 280
525A3-5 281
525B1 315
525B3-4 315 f.
525B5-6 317
525B8-9 260, 313
525B12-C1 315
525C4-6 313, 343
526C1-3 273
526C6 297
526D1-8 316
526E3-4 242
527B4-6 26
527B9-10 316, 448
527C5-6 316
527D5-6 317
527D7-E3 449
528E3 317
529B4-5 311
529C7 311
529D7-530A1 311, 318
529E3-530C1 312
530A3 312
530A6 318
530B7 312
530B8-C1 318
531C2-3 283
531C6-7 304
531D8 317
531E4-5 327
532A2 ff. 323, 325
532E3 299
533A2-3 290
533A8-10 317
533B3-6 448
533C1-5 321, 327
533D2-3 341
534B3 ff. 327
534D4-5 328
534D9-10 328
535A3 ff. 211
535B2-3 263
535C1-2 263
535D1-8 263
536B1-4 264
536D3 354
536D5-7 354
536E6-537A1 343
537A4 f. 260
537B5-6 274
537C1-3 344
537C6-7 329
537C9-D2 449
537D-539D 330 ff.
537E4 331
537E9-538A2 331
538C2-3 331
538D9-E2 332
539A3-4 330
539C6-7 333
539D8 345
539E3-4 303, 346
539E5-540A2 333
540A9-B1 347
540B3-4 303
544C4-5 366
545C7 ff. 399
545D1-3 192, 440
545D5-547A5 26, 176
546A1-3 406
546C6-7 176
546D5-8 28, 348
546D8-547A5 370, 371
547B2 ff. 17, 27, 143, 175, 205, 365, 443
547C6 17
547D4 ff. 96, 169, 365 f.
547E 358
548A5 f. 17, 169, 196, 366
548B8-C2 349
549A1 360, 408
549B2-3 28
549B6-8 28, 349
549D2 169
550D9 f. 196, 365 f., 407
550E4-5 17, 365
551A12 ff. 145
551B-565C 148
551D5-7 8, 409
551D9-E4 358
551E-552A 366
551E6-552A2 18, 366
552A4 146, 148
552B3 147
552C4-5 146, 148
552C9 146
552D1 146
553C2 444
555D9 145
556C8 ff. 430
564B1 ff. 146, 428
564B9 148
564C2-3 148, 427
564C9 ff. 146

(Politeia)

564E6-7 146 f., 426
565A2-3 146 f., 426
565B6 425, 427
567A1-3 112
583B1-587A1 375
583B2 360
612A2-3 423
612B1-614A4 121
612B7 ff. 119
614E3 132
619C6-D1 183
620C3-D2 293

INDEX NOMINUM

Adam 357-8, 370-1, 375, 378, 380-1, 387-8, 393, 397-8, 400, 405, 408-10, 413, 416, 419, 422, 431, 433, 435, 439, 441
Adkins 375
Andersson 370
Annas 119, 413, 415, 417-20, 431, 435-6, 438, 442-3
Apelt 2 et passim
Aristoteles 388, 441

Barker 359, 378, 400-1, 403, 404-5, 438
Bosanquet 366, 374, 397, 402, 405, 416, 425
Boter 414

Calvert 435
Cornford 357, 410, 413
Crombie 436
Cross 362, 403, 412, 415, 418-21, 432, 438
Crossman 367

Demos 372, 375
Derbolav 372
Diès 384

Erbse 424
Espinas XXII

Festugière 418
Fink 390, 393, 395
Foster XXII, 13, 47, 53, 357, 360-2, 372-3, 375, 383, 386, 388-9, 404-5
Friedländer 367-8, 374, 388, 390, 393, 396, 399-400, 402, 411, 414, 416, 419-420

Gadamer XIII, 377, 381, 384
Gaiser 66 ff., 394-5
Gauss 433
Gigon XXIII, 98, 357, 360, 362, 367-9, 372-3, 377-91, 395-400, 402-12, 415-6, 418-21, 424-5, 428-33
Gomperz 360-2, 386, 403, 416, 421, 425, 432, 438
Gould 387, 416
Gouldner 400
Groningen, v. 416
Grote 372, 425, 431
Gundert 366, 369, 388, 403, 409, 430, 433, 435
Guthrie 365, 374, 380, 388-91

Hoerber 378
Harder 386
Hellwig 439
Hentschke 339-62, 380, 388, 405, 414, 418-9, 421
Herodikos 391-3
Hesiod 445
Hirzel 375
Hoffmann 397
Horvath 360

Jaeger 359, 365, 370-1, 381, 383, 385-6, 388, 391, 402, 439
Joseph 415
Jowett 357-8, 370, 410, 419, 439

Kant XX, 416
Kelsen 357
Koller 378, 379, 384-7
Kraemer 358, 365, 371
Krohn 398
Kuhn 417

Lerche 390
Lesser 435
Levinson 357-8, 367-9, 433
Liddell 369, 387, 425, 428

Müller 380, 386
Mabbott 416
Manasse XXIII
Maurer 359-60, 378, 384, 403, 405, 408, 415, 425, 429
Mulhern 436, 440
Murphy 419

Nettleship 369-70, 381, 393, 401, 411, 413, 419, 425, 431, 433
Nohle XXIII, 24, 369, 405-8, 425, 428, 432, 442, 444
North 374, 378-9, 405

Okin 435, 439, 442

Pöhlmann 403, 425, 438
Phokylides 392

Picht 370
Popper XXIII, 357-8, 365, 367-8, 370-1, 374-5, 389, 396, 399, 402, 408, 433, 438, 445
Prichard 422

Raeder 410, 416
Ramm 425
Rankin 368, 386, 399, 416, 425, 433, 436-8
Ritter 404, 424, 435, 445
Rousseau 436

Sachs 372-3, 413, 417
Schleiermacher 1 et passim
Sesonske 415
Shorey 3, 57-8, 357, 417, 424, 428, 438, 443
Sinclair 369, 371, 379
Slings 394
Stallbaum 438
Stenzel 386, 392, 398

Tate 384
Taylor 357, 359-60, 365, 403, 409, 424
Theognis 416

Verdenius 374, 384
Verdrosz 425
Vlastos 372-4, 378, 388, 416-7

White 409-14, 418, 422, 424
Wilamowitz 363, 379, 390, 433
Wild 398
Wolf 416, 419, 421

Zeller 379, 398, 431, 436
Ziehen 423